

# ثقافت

جنوری ۱۹۶۳

ارثہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

## ENGLISH PUBLICATIONS

### ISLAMIC IDEOLOGY

*By Dr. Khalifa Abdul Hakim*  
Rs. 12



### ISLAM & COMMUNISM

*By Dr. Khalifa Abdul Hakim*  
Rs. 10



### METAPHYSICS OF RUMI

*By Dr. Khalifa Abdul Hakim*  
Rs. 3.75



### FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

*By Dr. Khalifa Abdul Hakim*  
Rs. 0.75



### MUHAMMAD THE EDUCATOR

*By Robert L. Gulick*  
Rs. 4.25



### QUR'ANIC ETHICS

*By B. A. Dai*  
Rs. 2.50



### KEY TO THE DOOR

*By Captain T. S. Pearce*  
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

### DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

*By M. Mazheruddin Siddiqi*  
Rs. 12



### WOMEN IN ISLAM

*By M. Mazheruddin Siddiqi*  
Rs. 7



### ISLAM AND THEOCRACY

*By M. Mazheruddin Siddiqi*  
Rs. 1.75



### FALLACY OF MARXISM

*By Dr. Mohammad Rafiuddin*  
Rs. 1.25



### RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

*By B. A. Dai*  
Rs. 10



### SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

*By Dr. S. M. Yusuf*  
Rs. 2.50

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

**CLUB ROAD, LAHORE -3**

# ثقافت

جنوری ۱۹۶۳ء

نمبر ۱

جلد ۱۲

ادارہ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

ادراکین

محمد جعفر پھولادی

محمد صلیف ندوی

رئیس احمد جعفری

بشیر احمد ڈار

مدیران معاون

عارف ذبیح

شاہ حسین رزاقی

فی پبلیشنگ

مسالکین، آٹھ پبلیش

ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روبرو لاہور

۲۲-۲-۴۱



# ترتیب

۳	محمد حنیف ندوی	تاثرات
۴	محمد جعفر بھلواروی	اسلام اور فطرت
۳۱	شاہ حسین زراقی	اصلاح عقائد کے لیے سرسید کی کوششیں
۴۶	پروفیسر محمد مسلم	سنوئیہ
۵۵	رضوان علی رضوی	نواب سلیم اللہ اور جنگِ آزادی
۵۹	رشید اختر	مسلمان مؤرخین
۶۶	.....	تفہیم و تبصرہ
۷۱	بشیر احمد ڈار	علمی رسائل کے مضامین

540

طابع ناشر  
پروفیسر ایم۔ ایم شریف  
مطبوعہ  
دین محمدی پریس لاہور  
مقام اشاعت  
ادارہ ثقافت اسلامیہ کینیڈا، لاہور

28318 MU

## تاثرات

پچھلے دنوں ہمارے ادارہ میں اینڈ من صاحب تشریف لائے۔ یہ انگلستان کے ایک مشہور ادارے پبلیک ٹریس کالج، لندن میں فقہ و قانون کے پروفیسر ہیں۔ حال ہی میں انہوں نے مشرقی اوسط کا وعدہ کیا ہے۔ جس سے ان کا یہ مقصد تھا کہ بلاد اسلامی میں جو فتنی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں ان کا بنظر عالم مطالعہ کریں۔ اور یہ دیکھیں کہ ان میں کس حد تک مغربی افکار و تصورات کی جھلک نمایاں ہو اور کس حد تک یہ اسلام ہی کے تقاضائے فروغ و ارتقائی رہیں منت ہیں۔ لاہور میں ان کی کئی تقریریں ہوئیں جن میں انہوں نے نہایت قابلیت، دقیقہ دہی اور سلیقے سے اپنے مطالعہ و سفر کے نتائج پیش کیے۔ اور ازراہ کرم انہوں نے اسی سلسلہ میں جس میں موقع دیا کہ ہم اس اہم علمی و فکری موضوع پر ان سے تبادلہ خیال کریں اور دیکھیں کہ پاکستان میں تہذیب و تمدن کے دھارے جس رخ پر چلا رہے ہیں، اور تشریع و فقہ کی تشکیل جدید کے تقاضے جن قابلوں میں داخل رہے ہیں ان میں مغربیت اور تقلید کا حصہ کتنا ہے۔ اور خود اسلامی روح کی کار فرمایوں کا کس حد تک دخل ہے؟

ہم ان کے مطالعہ، شغف اور وقتِ نظر سے بلاشبہ متاثر ہوئے اور متاثر سے زیادہ متحیر بھی ہوئے کہ یہ حضرات فقہ ایسے دقیق موضوع پر کتنی گہری نظر رکھتے ہیں۔ لیکن یہ ضرور دیکھیں گے کہ اسلامیات سے متعلق درجہ تخصص پر فائز ہونے کے باوجود ان میں ایک نقص یہ نہ جاتا ہے کہ یہ اسلام کی روح کو فلسفہ اس کے باطن کو سمجھنے اور اس کے فطری تقاضوں کو جان لینے میں علم و فضل کے باوجود ناکام رہتے ہیں۔ مثلاً وہ اس پر سمجھتے ہیں کہ تمام اسلامی حاکم میں زندگی کی لطیفیاں ایک نئے ساحل کی تلاش ہیں اور مغربی افکار و تصورات کا ذوقِ آرائشی اسلامی معاشرہ کو کج رجحان کے نئے روپ عطا کر رہا ہے۔

لیکن یہ حقیقت انہیں کون سمجھائے کہ اسلام بجائے خود ایک ترقی پذیر اور متحرک مذہب ہے اس سے اور سنوڑتا ہے، اور جھلکا ہوتا ہے اور اپنی ارتقا پر آفتاب و مابہتاب بن کر چمکتا ہے۔ فیشن اور تہذیب تمدن کی کھوکھی اغویات سے قطع نظر جب فقہ و قانون کی سطح پر ہمارے ہاں کوئی بحیدہ تغیر رونما ہو تو اس کا باعث اور سبب بیرونی تقلید نہیں خود اسلام کا وہ اندرونی مطالبہ اور وہ باطنی تقاضہ ہوتا ہے جو زندگی کو صحیح راستوں پر ڈالنے کا متمنی ہے۔ اسلام اور زندگی، اسلام اور علوم و معارف، ایک ہی حقیقت کی دو مختلف تعبیریں ہیں۔ مغرب نکاح و طلاق کے بارے میں ان چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں پر حیران اور خوش ہے جو مشرق وسطیٰ اور پاکستان میں برورے کا درآ رہی ہیں۔ اور ہمارے سامنے یہ مسئلہ ہے کہ کیونکر اسلام کے ان اقتصادی، سیاسی اور اجتماعی مضمرات کی روشنی میں پورے معاشرہ کو ایک نئی صورت میں پیش کیا جائے کہ جن کو ابھی تک آزمایا ہی نہیں گیا۔ اور جن کی جلوہ آرائیوں کا ابھی عالم انسانی نے مشاہدہ ہی نہیں کیا۔ اقبال کس قدر صحیح بات کہہ گیا ہے کہ اسلام صرف وہی نہیں جس سے ہم بہرہ مند ہوئے بلکہ اس میں وہ حقیقتیں بھی شامل ہیں جن سے ہمیں ابھی بہرہ مند ہونے سے ستر اینڈرسن سے عائلی قوانین پر خصوصیت سے تبادل خیال ہوا اور وہ یہ بات سن کر خوش ہوئے کہ ان کی ترتیب و تدوین میں ادارہ کے اہل اہل نے بھی محنت بہ حصہ لیا۔ لیکن اس باب میں بھی ہمارے اور ان کے نقطہ نظر میں وہی اصولی تفاوت رہا تھا جس کا ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا۔ یورپ کے ان تمام اہل علم کی طرح جو مشرقی علوم و تحریکات سے دلچسپی رکھتے ہیں، ان کا بھی یہی خیال معلوم ہوتا تھا کہ ان اصلاحات کے پیچھے مغرب کی تمدنی و تہذیبی برتری کا تصور کارفرما ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ ہمارے ہاں ایسے متجددین کی کمی نہیں جو ہر اجتماعی اصلاح کے لیے ہمیشہ کتاب و سنت کے بجائے مغرب کی طرف دیکھنے کے عادی ہیں، مگر ہم یہ ضرور کہیں گے کہ اصلاح احوال کی غرض سے ہمیں مغرب کی منت پندیری کی قطعاً حاجت نہیں۔ اسلام کے مضمرات اصلاح و تجدید میں وہ تمام فکری و اصولی عناصر پہلے سے موجود ہیں جن سے کہ ایک صلح، صحت مند اور ترقی پذیر معاشرہ ترتیب پاتا ہے۔

آسانی فہم کی خاطر تعدد از دو اوج اور وحدت، از دو اوج ہی کے مسئلہ کو لیجیے۔ اس کی تعبیر میں

دو موقف پیش کیے جاسکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وحدت ازدواج کا تصور نصب العین ہے۔ اور کثرت ازدواج ایک طرح کی اجتماعی برائی تھی جسے بعض تاریخی مجبوریوں کی بنا پر اختیار کر لیا گیا۔ اور اب جب کہ تقسیم دست نے ان تاریخی مجبوریوں کو دور کر دیا ہے ہیں اسی نصب العینی تصور کی طرف بڑھنا چاہیے۔ دوسرا موقف یہ ہے کہ وحدت ازدواج اور کثرت ازدواج دونوں صورتیں یکساں جواز کی حامل ہیں اور بشرط عدل دونوں ہی کو نصب العینی قرار دیا جاسکتا ہے۔ یعنی اگر باہمی تعلقات میں عدل و احسان دائرہ سائرنہیں ہے تو ان میں کسی پر بھی ایک نصب العینی شادی کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اس موقف کی مزید تشریح کے سلسلہ میں اس حقیقت کو بھی سامنے رکھیے کہ کسی بھی امر مباح پر اس صورت میں قدغن حائل کر دینا جب کہ اس سے عدل و انصاف کے تقاضے محروم ہوتے ہوں میں اسلامی اصول فقہ کے مطابق ہے۔ اس لیے اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ موجودہ معاشرہ کو وحدت ازدواج کی سطح پر لایا جائے۔ تو اس کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ ہم کثرت ازدواج کو معاذ اللہ معصیت سمجھتے ہیں، یا ایک تاریخی شر تصور کرتے ہیں۔ یہ موقف مہادی شریعت، ہماری تاریخ، اور ہماری فقہ کے ساتھ بالکل ہم آہنگ نہیں۔ ہم جو کچھ کہتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ کثرت ازدواج سے جو کمزور موجودہ حالات میں متعدد جماعتی قباحتیں پیدا ہوتی ہیں اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو قائم رکھنا سخت دشوار ہو جاتا ہے اس لیے قرآن ہی کے منشا کے مطابق ہیں ایک جو بی پر اکتفا کرنا چاہیے۔

نقطہ نظر کے اس اختلاف سے دو باتوں کی تردید مقصود ہے۔ ایک تو یہ کہ وحدت ازدواج کا مسئلہ ہمارے لیے بالکل اجنبی، مستحار اور تقلید پرستی نہیں ہے بلکہ یہ ہمارا اپنا مسئلہ ہے۔ اور ہمارے ہاں فقہ میں ایسی ہلک پائی جاتی ہے کہ جس کی روشنی میں اس کی جملہ جزئیات و تفصیلات کو مرتب کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ناگزیر شخصی حالات میں بعض لوگوں کو کثرت ازدواج کا حق دینا چاہیے۔ اور اس کے علاوہ کو اس طرح سختی کے ساتھ بند نہیں کر دینا چاہیے کہ جس سے شریعت کی وہ تمام مصطلحات ہی ختم ہو جائیں جو اس سلسلہ میں ملحوظ رکھی گئی ہیں۔

## مطبوعاتِ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطہ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ فکرت کا مقابلہ کیا جاسکے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا انال کر دیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو دینِ قرآنی سے جدا کر دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ اس ادارہ کا بنیادی نعرہ یہ ہے کہ اسلام ایک ارتقا پذیر تصورِ حیات ہے جس کی بنیادیں اٹل اور ناقابلِ تغیر ہیں لیکن جس کے تفصیلی قوانین میں طوابع و حالاتِ ترمیم و تبدیلی ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ ایسی ترمیمات اور تبدیلیاں انہی اصولوں پر مبنی ہوں جو بنیادِ اسلام ہیں۔ اس ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاء کے حیات کی پوری نگاہیں موجود ہوں اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر جو جو اسلام کے معین کر دہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں جو زندگی کے مختلف مائیکرو اسلامی نقطہ نظر سے غور و فکر کرتے ہیں۔ ان حضرات کی کبھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان کی اہمیت سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی شعور میں نہایت مفید اور حیا ل افزاں مباحثات کا اضافہ ہوا ہے۔ ادارہ کی ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ اور پاکستان کے عربوں اور ہمسایہ کے تعلیمی ادارے بھی ان مطبوعات کی اہمیت اور افادیت کو محسوس کرتے ہوئے ادارے کی مبادرت فرماتے ہیں۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تفارقی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب کی جاسکتی ہیں۔

سکرٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

# اسلام اور فطرت

عرصہ دراز سے ہم آپ یہ سنتے چلے آرہے ہیں کہ ”اسلام دین فطرت ہے“ مساجد کے منبر سے، پنڈال کے اسٹیجوں پر اور کتابوں کے صفحات میں یہ دعویٰ بار بار دہرایا جاتا ہے کہ ”دین اسلام میں فطرت کے مطابق ہے“ اس دعوے کی دلیل میں قرآن پاک کی یہ آیت پیش کی جاتی ہے؛

فطرت الله التي فطر الناس عليها الا

اللہ کی فطرت ہے جن پر انسان کو پیدا کیا ہے۔

وہ لوگ بڑے اچھے تھے جو بہت سے اسلامی حقائق کو غوامض میں اتارے بغیر مان کر اپنا ایمان صحیح سلامت لے گئے۔ لیکن بد قسمتی سے ہم لوگوں کو جو دور ملا ہے وہ عجیب و غریب ہے۔ ایسے ایسے مسائل و مباحث سامنے آتے ہیں جو پہلے تصور میں بھی نہیں آتے تھے۔ ہر ہر مسئلے کی تہ قیق و تحقیق ہوتی ہے۔ نت نئی مشکلیاں ہوتی ہیں۔ ایک ایک پہلو کا تجزیہ کیا جاتا ہے، اور ہر شے کو عقل و مشاہدے اور تجربے کی میزان پر تولایا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ ”عقل“ میں جہاں جہاں غلطی پیدا ہوئی ہے اسے ”عقل“ سے پڑ کیا جاتا ہے۔ یہ جو کچھ ہو رہا ہے وہ بھی عین تقاضائے فطرت ہے کہ کوئی عقل انسانی کو تجربہ اور تجربے کو عقل اور تقاضا کی طرف لیے جا رہی ہے۔ اس وقت عقل انسانی کی کیفیت یہ ہے کہ وہ غائبانہ ایمان کو لباس مشاہدہ میں جلوه گر دیکھنا چاہتی ہے اور تقلید جامد کی بجائے استدلال کو تقاضا کرتی ہے۔

اس ارتقائی مگر پُر فتن دور میں جب ہمارے سامنے یہ دعویٰ آتا ہے کہ ”اسلام دین فطرت ہے“ تو ہر طرف سے عقل سوالات کی بوچھاڑ کرنے لگتی ہے اور اس دعوے کی دلیل مانگتی ہے اور ایک مسلمان کے لیے کش مکش پیدا کر دیتی ہے۔ یعنی اگر ہم یہ کہیں کہ اسلام فطرت کے مطابق نہیں جب بھی

معیشت ہو اور اگر یہ کہیں کہ مطابق فطرت ہے جب بھی معیشت ہے۔ اگر یہ کہتے ہیں کہ اسلام فطرت کے مطابق نہیں تو ہر شخص کے گاہ کہ ”پھر ایک غیر فطری چیز کی طرف کیوں بلاتے ہو؟“ اور اگر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام فطرت کے عین مطابق ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر تمام انسان غیر فطری دین کو چھوڑ کر اسے کیوں قبول نہیں کر لیتے؟“ نیز یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سے اسلامی احکام ہیں جن کو عین فطرت کے مطابق کہا جا سکے؟ خنزیر نہ کھاؤ۔ سود نہ لو۔ زکوٰۃ ادا کرو۔ حج کے لیے جاؤ۔ اور ایسے ایسے ہزاروں معاشرتی، سیاسی، اجتماعی، معیشتی، معاشی، اخلاقی احکام ہیں۔ کیا یہ سب فطرت کے مطابق ہیں؟ آخر ان کا فطرت سے کیا تعلق ہے؟ ہم کس طرح یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ فی الواقع یہ تمام احکام فطرت کے عین مطابق ہیں جب کہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ وہ وہ طباخ کے اندران سے گریز موجود ہے اور بعض احکام کی تعمیل کرانے کے لیے جبر داکر اہلک موجود ہے؟ بھوکے کو کھانا کھلانے کے لیے قانون یا سیاست کا کوئی دباؤ ڈالنے کی ضرورت نہیں۔ اگر وہ بھوکا ہے تو اس کی فطرت خود ہی اسے کھانے پر راغب کر دے گی۔ جبر کی ضرورت تو اس وقت ہوگی جب اسے بھوک نہ ہو اور فطرت اسے کھانے سے روکتی ہو۔

اس مرحلے پر پہنچ کر ہمیں غور کرنا پڑے گا کہ آیت مذکورہ فطرت اللہ الہی فطر الناس علیہا ۷۱ کا کیا مطلب ہے؟ اگر ہم پہلے ”فطرت“ کا صحیح مفہوم سمجھ لیں اور قرآن ہی کی مدد سے اسے سمجھیں تو امید ہے کہ اس آیت کا مطلب بھی واضح ہو جائے گا اور ان پیچیدگیوں کا حل بھی نکل آئے گا جو ”اسلام عین دین فطرت ہے“ کے دعوے سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ دعویٰ تو ہم کر ہی نہیں سکتے کہ اسلام خلاف فطرت ہے۔ دعویٰ بہر حال یہی صحیح ہے کہ اسلام عین فطرت ہے۔ اسی بنیاد پر ہم دعوتِ اسلام دینے کا حق رکھتے ہیں۔ نعوذ باللہ غیر فطری دین ہونے کی وجہ سے اسلام کو ہم نے نہ مانا ہے نہ اس سبب سے کسی کو اسلام کی طرف بلاتے ہیں۔

اس آیت کو سمجھنے کے لیے ہمیں کئی باتوں پر غور کرنا ہوگا۔ مثلاً:

۱۔ فطرت کے اذروئے لغات و قرآن کیا معنی ہیں۔

(۲) فطرت ہے کیا چیز؟

(۳) انسانی فطرت کیا ہے؟

(۴) اسلام کس لحاظ سے دین فطرت ہے۔

(۵) اسلام کہاں کہاں فطرت کائنات کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

غرض اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جن کے جواب پر یہ سمجھنا منہر ہے کہ اسلام دین فطرت ہے یا نہیں؟ ہم سب سے پہلے اس کی لغوی حیثیت پر بحث کریں گے۔ واللہ التوفیق

متراوفات

عربی زبان میں فاطر، خالق، باری، مبدی، بدیع، منشی سب کے معنی ہیں کسی شے کو از سر نو وجود میں لانے والا۔ یہ سب خدا کے صفات ہیں اور ان میں سے ہر ایک لفظ صنعت ایجاد و اعدات کے کسی خاص پہلو کو ظاہر کرتا ہے یعنی پیدا کرنے کا مفہوم سب میں مشترک ہے لیکن ہر ایک لفظ نوعیت آفرینندگی اور کیفیت خلق کے کسی خاص پہلو کو واضح کرتا ہے۔ ہیں اس وقت صرف ایک لفظ سے بحث کرنی ہے اور وہ ہے فاطر۔ معنی اس کے بھی وہی ہیں جو اس کے دوسرے مترادف الفاظ کے ہیں۔ لیکن اس لفظ کے معنی محض پیدا کرنے والا یا آفرینندہ نہیں بلکہ اس کے معنی ہیں کسی شے کو ایک خاص فطرت پر پیدا کرنے والا۔ یہ لفظ انسان کے لیے بھی آیا ہے واللہ فطر کے معاملہ میں ۱۰ اور ساری کائنات کے لیے بھی فاطر السموات والارض ۱۱

مشترک مفہوم

اب یہ سوال ہے کہ "فطرت" کے کیا معنی ہیں اور اس سے کیا مراد ہے؟ لغوی معنی تو اس کے بہت سے ہیں لیکن ان سب میں ایک خاص مفہوم مشترک ہے۔ پہلے اسے سمجھ لیتا چاہیے۔

(۱) فاطر السموات والارض ۱۰ خالق کل شیء ۱۱ هو اللہ الخالق الباری ۱۲ دھرم دی الخالق ۱۳  
یہود کا ۱۴ یدیم السموات والارض ۱۵ انشاھما اول حواء ۱۶ -



فطرت رفت طر، را کا بادہ جہاں آگے گا دیاں کسی روک سے باہر آجانے دیا لانے کا مفہوم پایا جائے گا۔ مثلاً:

فطر الشیء: اسے شق کر دیا۔ یعنی کسی چیز کو اس طرح پھاڑ دیا کہ اندر کی چیز ظاہر ہو گئی۔  
فطر البعید: اونٹ کے دانت نکل آئے۔ یعنی مسوڑھوں کو چیر کر باہر ظاہر ہو گئے۔  
فطر الشاة: انگلیوں کے کناروں سے بکری کا دودھ دوا۔ یعنی تھنوں سے باہر کر لیا۔

فطر الامر: اسے پیدا کیا یا شروع کیا۔ یعنی پردہ عدم سے باہر لے آیا۔  
فطر الصائم: روزہ کھول دیا۔ یعنی کھانے پینے کی بندش سے باہر آگیا۔  
یہ مجزوات کی مثالیں ہیں۔ کچھ مزید فیہ کی بھی سن لیجئے:

فطر الصائم: روزہ کھول دیا { مطلب اوپر گزر چکا ہے۔  
فطر الصائم: روزہ کھلوایا

فطر الشیء: پھاڑ دیا { مطلب اوپر گزر چکا ہے  
فطر الشیء والفطر: شق ہو گئی

فطرت والنفط والارض بالنبات: زمین نے شق ہو کر سوئی (نباتات کی) ظاہر کر دی۔  
فطرت والنفط والارض بالنبات: شاخ کے اندر سے شگوفے ظاہر ہونے { مطلب واضح ہے۔  
فطرت والنفط والارض بالنبات: لکھ۔

فطر الشیء: ایجاد کیا۔ یعنی پردہ مخفا سے باہر لے آیا۔  
کچھ اسمائے مشتقہ بھی ملاحظہ ہوں:

الفطر: مصدر ہے بمعنی شق ہونا

الفطر: انگور کا سرا جو ظاہر ہو گیا ہو

عید الفطر: وہ عید جو شوال کا نیا پانچواں ظاہر ہونے کے بعد آتی ہے۔

الفطر: وہ نباتات جو زمین کو شش کر کے ظاہر ہو گئی ہو (سانپ کی چھتری کو بھی کہتے ہیں جو ایک پودا ہے)  
الفطیر: تازہ روٹی، تازہ دودھ۔

الانفودا: پھرے یا ناک کی پھٹن  
الفاطر جس کے و انت اندر سے نکل آئے ہوں۔

### فطرت اور فاطر

دیکھیے ان تمام الفاظ میں ایک مفہوم مشترک ہے اور وہ ہے کسی شے کا خدایا روک سے ظہور۔  
میں آہانا (یا لانا)۔ اب دو لفظوں پر غور کیجیے۔ ایک "فطرت" اور دوسرے "فاطر"۔ فطرت کے  
معنی لغت میں یہ ہیں:

۱۱. الصفة التي يتصف بها كل موجود في اول زمان خلقتہ وہ صفت جو موجود  
میں ابتدائے آفرینش کے وقت سے پائی جائے۔

۱۲. صفة الانسان الطبيعية انسان کی طبعی حالت

۱۳. الدين قانونی نظام

۱۴. السنة سیرت یا طریقہ

۱۵. الابتداء والاختراع آفرینش نو

ان تمام معانی میں اصلی اور مرکزی معنی وہی ہیں جس کو علم میں لکھا گیا ہے۔ یعنی موجودات میں  
روز اول سے جو صفت موجود ہو اسی کو فطرت کہتے ہیں۔ باقی تمام معانی اسی ایک معنی کے مختلف پہلو ہیں۔

### اقسام فطرت

اس حقیقت کو زیادہ وضاحت سے یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس پوری کائنات کی ہر شے  
کسی نہ کسی صفت سے وابستہ ہے اور وہ صفت ایسی ہے جو اس کے ساتھ قائم رہتی ہے۔ یہ صفت  
کچھ تو ارادی ہوتی ہیں کچھ غیر ارادی۔ کچھ شعوری ہوتی ہیں کچھ غیر شعوری۔ پانی نشیب کی طرف جاتا ہے یہ پانی  
کی فطرت ہے مگر اس میں پانی کے اپنے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل نہیں بلکہ ایک "کوئی فطرت" ہے۔

بجری گھاس کھاتی ہے یہ اس کی فطرت ہے لیکن اس میں بکری کے ارادے کو بھی دخل ہے۔

یہاں چند باتیں اور بھی ذہن نشین کر لیجیے

۱۔ کوئی شے کسی ایک ہی فطرت کی حامل نہیں۔ بلکہ اس کے اندر بہت سی فطرتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً پانی کی فطرت صرف یہی نہیں کہ وہ نیچے کی طرف بہ جائے بلکہ یہ بھی ہے کہ اسے ایک خاص درجے کی ٹھنڈک ملے تو وہ جم جائے اور خاص درجے کی حرارت حاصل ہو تو بھاپ بن کر اڑ جائے۔ بکری کی فطری صفت صوف گھاس کھانا ہی نہیں بلکہ یہ بھی اس کی فطرت ہے کہ چلے، پھرے، دوڑے، اچکے دشمن کو دیکھ کر مقابلہ کرے یا خوف زدہ ہو جائے۔ خاص اوقات میں جننی میلان سے بے چین ہو جائے، غذا کے بعد بھگائی کرے وغیرہ وغیرہ۔

۲۔ دوسری چیز یہ ہے کہ ایک نوع کے مختلف افراد میں تو فطرت کے تقاضے مشترک ہوتے ہیں لیکن دوسری نوع یا جنس میں انہی فطری تقاضوں کا بعینہ ہونا ضروری نہیں۔ کچھ فطرتیں مشترک ہوں گی اور کچھ مختلف۔ بکری، بندر اور بٹی میں کچھ فطرتیں مشترک بھی ہیں اور کچھ مختلف بھی۔ بھوک، جننی میلان، دھوڑ دھوپ، خوف یا مقابلہ وغیرہ میں سب مشترک ہیں لیکن غذائی پسند وغیرہ جدا جدا ہیں۔

۳۔ تیسری بات یہ ہے کہ فطری صفات سب کی سب دوامی نہیں ہوتیں۔ بعض بدل بھی جاتی ہیں جیسے یوں کہا جاسکتا ہے کہ بعض فطرتوں کا بدلا بھی فطرت میں داخل ہے۔ شیر اور بکری دونوں کے بچے پیدا ہوتے ہی دودھ پینے لگتے ہیں۔ یہاں دونوں کی فطرت میں یکسانی ہے لیکن پھر دونوں کی فطرت بدل جاتی ہے۔ ایک گھاس پر لگ جاتا ہے اور دوسرا گوشت پر۔ یہ تبدیل فطرت بھی داخل فطرت ہی ہے یعنی دودھ پینے کی طرح دودھ کا چھوٹنا بھی دونوں کی فطرت ہے اور پھر الگ الگ چیزوں پر لگ جانا بھی فطرت ہی ہے۔

غرض جو ہر (مثلاً گیس، جسم، مثلاً پتھر، نامی دنیاات، متحرک بالارادہ حیوانات، اور نامی انسان، ان میں سے ہر طبقے کی مخلوق کی فطرتیں الگ الگ بھی ہیں اور کچھ باتیں باہم مشترک بھی ہیں۔ درجات کا تفاوت بھی ہے اور اس تفاوت کے باوجود سب کی فطرتوں میں کہیں کہیں توافقی بھی ہے۔

## فطرت کیا ہے؟

ان تمام باتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد مختصر لفظوں میں فطرت کی یوں تعریف کی جاسکتی ہے کہ جو اصول حیات یا قانون وجود جس سے وابستہ ہو وہی اس کی فطرت ہے۔ عام اس سے کہ وہ متبدل ہو یا غیر متبدل۔ ارادوی ہو یا غیر ارادوی۔ شعوری ہو یا غیر شعوری۔

اس میں وہ معنی و مفہوم برقرار موجود ہے جو ہم ابھی فطرت کے بیان میں کچھ چکے ہیں یعنی کسی چیز کا ایک پوشیدگی یا روک سے باہر آجانا (یا لے آنا)۔ ہر شے کی فطرت وہ صفت ہے جو یہاں اس کی ذات سے باہر آجاتی ہے۔ کسی چیز کا وجود اس سے کسی صفت کا صدور و ظہور نہیں ہے۔ فطرت ایک ایسی حقیقت ہے جو کسی شے میں بندھوتی ہے اور جب موقع آتا ہے تو اس شے کے اندر سے ظاہر ہو جاتی ہے۔

## فاطر کا مطلب

فطرت کی حقیقت و مفہوم معلوم کرنے کے بعد فاطر کا مطلب یہ آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ لفظ فقط اتنی ہی بات کو ظاہر نہیں کرتا کہ اللہ تعالیٰ صرف آفرینندہ اور خالق ہے بلکہ موجودات میں جس وجود کے ساتھ کوئی فطرت وابستہ ہے اس فطرت کا بھی آفرینندہ وہی ہے۔ دوسرے لفظوں میں فاطر کے معنی ہوتے ہر شے کو اس کی مخصوص فطرت پر پیدا کرنے والا۔

## فطرت انسانی کی تلاش

اب آئیے تلاش کریں کہ انسان کی فطرت کیا ہے اور اس کے اندر فاطر نے کیا فطری تقاضے رکھے ہیں؟ نیز وہ کون سے فطری مطالبات ہیں جو تمام انسانوں میں مشترک یا باہم مختلف ہیں؟ یہ معلوم کر لینے کے بعد ہمارے لیے یہ سمجھنا آسان ہوگا کہ اسلام کس لحاظ سے دین فطرت ہے۔

## اہل مغرب اور فطرت انسانی

فطرت انسانی کیا ہے؟ اس بارے میں اہل مغرب کے کئی مدعا اس خیال میں اور سب ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ بعض مفکرین کا یہ خیال ہے کہ اگر ایک انسان کو تمام موثر ماحول اور خارجی عوامل سے بالکل

اگٹھ رکھا جائے تو اس کے اندر جو خصوصیات از خود پیدا ہوں گی ان ہی خصوصیات کا نام ہے فطرتِ انسانی۔ فطرتِ انسانی کی یہ تعریف خوب صورت الفاظ سے زیادہ اور کسی ایسے معنی کی حامل نہیں جو شرمندہ وجود ہو سکے۔ اسی کو کہتے ہیں تعلیق الحال بالحال۔ اولاً تو ایسا ہونا ہی ناممکن ہے کہ کوئی انسان پیدا ہو کہ تنہا پرورش پا جائے۔ اور فرض کیجیے کہ ایسا ہو بھی جائے تو اس کی کیا دلیل ہے کہ جو انسان بھی اس طرح پل جائے اس کی خصوصیات بالکل دیسی ہوں گی جیسی دوسرے اسی طرح کے پلے ہوئے انسان کی ہوں گی؟ فرض کیجیے یہ بھی ممکن ہو جائے تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ اس کی زندگی کو باقی رکھنے والی غذائیں، آب و ہوا اور دوسرے عوامل ایسے ہر ایک انسان کے مزاج پر اثر انداز نہ ہوں؟ لہذا ایسی خصوصیات کا تعین ہی ناممکن ہے جن پر فطرتِ انسانی کے لفظ کا اطلاق ہو سکے۔ اور جب یہ ناممکن ہے تو یہ سوال ہی بے معنی ہو جاتا ہے کہ غلامِ چیز فطرتِ انسانی کے مطابق ہے یا نہیں؟

بعض مفکرین مغرب کا یہ خیال ہے کہ سارے عالم کے ہر دور، ہر قوم اور ہر ملک کی انسانی تاریخ کا منصفانہ مطالعہ کرنے کے بعد جو باتیں سب میں مشترک معلوم ہوں وہی فطرتِ انسانی ہوں گی۔ یہ خیال بھی پہلے خیال کی طرح بے معنی ہے۔ اولاً تو انسانی تاریخ کا ایسا مکمل دفتر ملنا ہی ناممکن ہے۔ اور فرض کیجیے یہ ممکن بھی ہو جائے تو اس کی کیا ضمانت ہے کہ اس پر تبصرہ کرنے والا اور کسی نتیجے پر پہنچنے والا پوری دنیا اور غیر جانبداری سے کام لے گا یا سودِ خطا کے بغیر کسی صحیح نتیجے پر پہنچے گا؟ اور اگر اس طرح کے کئی مطالعہ کرنے والے انسان ہوں تو وہ اپنے رجحانات کے اختلافوں کو کس طرح دور کر سکیں گے؟ غرض فطرت کی یہ تعریف بھی ایسی کسوٹی ہے جس پر کسی حقیقت کو پرکھا نہیں جاسکتا۔

بعض دوسرے مفکرین کا یہ خیال ہے کہ انسان جب اپنی بالکل ابتدائی حالت میں باویہ نشینوں کی زندگی بسر کرتا تھا بے لوث تھا اور بعد کی تہذیب و تمدن کی زندگی سے نا آشنا تھا اس وقت وہ اپنی اصلی انسانی فطرت پر تھا۔ گویا اس وقت وہ جو کچھ کرتا تھا میں فطرت کے مطابق ہی کرتا تھا۔ انسانی فطرت کی یہ نشان دہی بھی اول الذکر تعریفوں سے کچھ مختلف نہیں۔ جس دور کی زندگی کی طرف اس میں اشارہ کیا گیا ہے وہ قبل از تاریخ کا دور ہے اس لیے اس کا کوئی صحیح علم نہیں ہو سکتا۔ ہاں موجودہ جنگلی

باشندوں سے اس کا قیاس کیا جاسکتا ہے لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ جدا جدا اہمالک کے وحشی انسانوں کی عادات بھی جدا جدا ہیں۔ ان سب کو ملا کر اگر کوئی مشترک قدر نکال جاسکتی ہے تو وہ صرف جہالت و وحشت، آدم خوردی، بے حیائی، اداہم پستی وغیرہ کے سوا اور کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جسے فطرتِ انسانی کا نام دیا جاسکے اور اس محک پر آئین و قوانین کو پرکھا جاسکے۔

بعض مفکرین نے نومرلود بچوں کی عادات کو بھی فطرتِ انسانی قرار دیا ہے لیکن آپ کو آگے چل کر معلوم ہوگا یہ بھی صحیح نہیں۔ اگر بچوں کی حرکات و سکنات فطرتِ انسانی ہوتیں تو بڑوں کو ان پر ہنسنے کی ضرورت نہ پڑتی۔

غرض فطرتِ انسانی کی یہ صحیح تعریف کرنے میں بڑے بڑے مفکرین بھی کسی ناقابلِ انکار صحیح نتیجے پر نہیں پہنچ سکے پھر سوال یہ ہے کہ جب یہ متین نہ ہو سکے کہ فطرتِ انسانی ہے کیا چیز؟ تو ہم کسی چیز کو کیسے پرکھ سکیں گے کہ یہ فطرت کے مطابق ہے یا نہیں؟ لہذا ضروری ہے کہ پہلے اس حقیقت کو تلاش کیا جائے کہ فطرتِ انسانی سے کیا مراد ہے پھر یہ دیکھا جائے کہ اسلام کس لحاظ سے دینِ فطرت ہے؟ جہاں تک انسان کے فطری مقننات کا تعلق ہے دو چیزیں بہت نمایاں طور پر موجود ہیں۔ ایک ہے حیوانی اور دوسری روحانی۔ اگر روحانی اور اخلاقی تقاضوں کو الگ کر کے صرف حیوانی مطالبات پر نظر کر جائے تو انسان اور عام جانوروں میں کوئی خاص فرق بجز ذوق کے باقی نہیں رہتا۔ اور یہ ذوق کہا سے زیادہ نہیں کہ بکری گھاس کھاتی ہے اور شیر گوشت سے اپنا پیٹ بھر رہا ہے اور انسان ان ہی چیزوں کو ذرا تکلف سے کھا کر کھاتا ہے۔ بقائے حیات کے لیے کھانے پینے کا یا بقائے نسل کے لیے جنسی ذوق کا جہاں تک تعلق ہے اس میں بھی انسان اور جانور میں صرف ذوق ہی کا فرق ہے۔ دونوں میں خطِ امتیاز کھینچنے والی شے فقط اخلاقی اقدار یا روحانی کیفیات ہیں۔ اس لیے ہمیں سب سے پہلے اسی نقطہ پر نگاہ ڈالنی ہے۔

انسانی فطرت کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

اخلاقی اقدار

اب جب ہم انسان کی اخلاقی فطرت پر نظر کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قریباً ہر انسان میں

مستفاد فطری صفات موجود ہیں۔ رحم و شقاوت، بخل و سخاوت، بزدلی و شجاعت، کمینگی و شرافت، برائی و قناعت، تاخیر و عجلت، سختی و نرمی، حیا و بے خبری، سردی و گرمی، رضا و ناراضی، تحمل و خصمہ، بغض و محبت، غرض تمام متضاد صاف درجات کے تفاوت کے ساتھ ہر ایک انسان میں موجود ہیں اور یہ سب کچھ فطرت ہی کی بخششیں ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ انسان کی اصل فطرت کیا ہے؟ صفات محمودہ یا صفات مذمومہ؟ رحم یا شقاوت؟ حرم یا قناعت؟ عفو یا محبت؟ شکریہ یا ناشکری؟ مدد یا ظلم؟ دھمکے جبراً۔

قرآن اور انسان کے فطری ردائل

قرآن پاک انسان کی صفاتِ مذمومہ کو بھی مین فطرت بتاتا ہے مثلاً:

- (۱) دکان الانسان قنورا ۱۰۰:۱۱۷ یعنی انسان بڑا ہی تنگ دل ہے۔
- (۲) اخفته بالخیر منوعا ۲۱:۷۰ جب اس کے پاس دولت ہو تو بخل کرنے لگتا ہے۔
- (۳) و تحبون المال حبا جما ۲۰:۸۹ تمہیں مال سے بے انتہا محبت و شغف ہے۔
- (۴) و انه لمح الخیر بشدید ۸:۱۰۰ انسان مال کی محبت میں بہت بچہ ہوتا ہے۔
- (۵) یقول اهلک ما لا یبدی ۲۰:۹۰ کہتا ہے کہ میں نے اتنا مال اڑا دیا ہے۔
- (۶) کلان الانسان لیطغی ۵ ان سرا ۱۷ استغنی ۷۰:۱۹ انسان عہد اعتدال سے بھی گزر جاتا ہے اس لیے کہ وہ اپنے آپ کو بے نیاز پاتا ہے۔
- (۷) ان الانسان خلق هلو عا ۵ اذا مسه الشر جزوعا ۵ ۳۱:۱۹ انسان اوجھا پیدا کیا گیا ہے۔ جب مصیبت آتی ہے تو بہت واویلا کرنے لگتا ہے۔
- (۸) ویدع الانسان بالشر دعارة بالخیر و دکان الانسان عجولا ۱۷:۱۱ انسان خیر کی جگہ شر کو آوازیں دے کر جاتا ہے۔ اور انسان بڑا ہی جلد باز ہے۔
- (۹) خلق الانسان من عجل ۲۱:۳۷ انسان جلد بازی کے غیر سے بنایا گیا ہے۔
- (۱۰) فاذا هو خعیم مبین ۴:۱۹ نمایاں طور پر جھگڑا واقع ہوا ہے۔

(۱۱) وکان الانسان اکثر شئ جدلا ۲۵: ۱۸ - انسان ساری مخلوقات سے زیادہ جگمگاؤ والا۔

(۱۲) ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه اذ یؤس کفورا ۹: ۱۱ -

جب ہم انسان پر اپنا کوئی فضل کر کے اپنا فضل واپس لے لیں تو بڑی مایوسی اور ناشکری کا اظہار کرتا ہے۔

(۱۳) واذا انعمنا علی الانسان اعرض نا بجانہ واذا مسه الشر کان یئسا ۸۳: ۱۷

جب ہم انسان پر اپنا کوئی انعام کرتے ہیں تو شکر کی بجائے الٹی بے رخی اور پہلو تپی کرتا ہے اور جب مصیبت آئے تو اس توڑ کر بیٹھ جاتا ہے۔

(۱۴) واذا اذقنا الانسان حمة فرحوا بها وان تصیبر مصیبة بما قدمت ید یهمهم

اذلعم یقنطون ۳۱: ۳۰ - جب ہم لوگوں پر اپنا فضل فرماتے ہیں تو بڑے خوش ہوتے ہیں اور اگر ان کی بد اعمالیوں کی وجہ سے کوئی آفت نازل ہو تو نا امید ہو جاتے ہیں۔

(۱۵) لا یستحرا الانسان من دعا الخیر وان مسه الشر فیکرم قوطا ۴۱: ۲۹ -

بہتری کی دعا سے تو انسان کو اکتاہٹ نہیں ہوتی لیکن جب کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو دل شکستہ اور نا امید ہو کر بیٹھ جاتا ہے۔

(۱۶) واذا من الانسان الضی دعانا بجنبہ اوقاعد اذ قاتلنا فلما کشفنا عنه ضیہ مکران

لعدین عنانی ضی مسہ ۱۲: ۱۰ - جب انسان پر مصیبت آتی ہے تو وہ ہمیں پڑے پڑے بیٹھے بیٹھے یا کھڑے کھڑے ہر طرح پکارتا ہے۔ لیکن جب ہم اس کی تکلیف کو دور کر دیتے ہیں تو اس طرح چلا دیتا ہے کہ گویا اس نے مصیبت کے وقت ہمیں پکارا ہی نہ تھا۔

(۱۷) ان الانسان لظلول کفاس ۳۲: ۱۳ - انسان بڑا ہی ظالم اور ناشکرا واقع ہوا ہے۔

(۱۸) ان الانسان لکفور ۶۶: ۲۲ - کان الانسان کفورا ۶۷: ۱۲ - انسان سخت ناشکرا ہے۔

(۱۹) ولما انعمنا ..... واذا مسه الشر فذو دعاء عریض ۵۱: ۴۱ - حالت تنہم میں انسان

بے رخی برتتا ہے اور مصیبت میں لمبی چوڑی دعائیں کرنے پر آمرا آتا ہے۔



(۲۰۶) فاما الانسان اذا ما ابتلته ربه فاکرمه ونعمه فيقول رب اکرمنی ولا ذاما ابتله

فقہ رعلیہ دفعہ فیقول ربی اهانن ۵ ۸۹ : ۱۵ -

جب اللہ تعالیٰ انسان کو اکرام و انعام سے نواز کر امتحان لیتا ہے تو انسان کہتا ہے کہ اللہ نے بڑا فضل کیا۔ لیکن جب روزی تنگ کر کے آزاتا ہے تو وہ بچار اُتتا ہے کہ اللہ نے مجھے ذلت میں ڈال دیا ہے۔

(۲۱) ان الانسان لربه لکنود ۱۲: ۹۱ - انسان اپنے رب کا انتہائی ناشکر گزار ہے۔

(۲۲) بل یرید الانسان لیغفر امامره ۵: ۴۵ - انسان آئندہ بھی بخوبی کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔

(۲۳) واحضرت النفس الشح ۱۲: ۸۱ - انسان کی فطرت میں بخل و حرص ہے۔

(۲۴) انه کان ظلوٹا جھولا ۳: ۲۲ - انسان بڑا ہی ظالم و ناذان ہے۔

(۲۵) انه لغرض فخوره ۱۱: ۱۱ - انسان بڑا اکرٹنے والا شیخی باز ہے۔

ان تمام آیات کو دیکھیے۔ انسان کو جب قلی اور فطری طور پر تنگ دل، بخل، حرص، طامعی، سیر نہ ہونے والا، بچ پکار کرنے والا، جلد باز، بھگڑالو، ناشکرا، یا س پسند، خدا فراموش، ظالم، خود غرض و بے وفا، وغیرہ بتایا گیا ہے۔ ایک چیز اور بھی دیکھتے جائیے۔ ایک طرف ارشاد ہے خلق من ماعدا فانی ۶۱: ۶۱ یعنی انسان اچھلے ہوئے پانی سے پیدا کیا گیا ہے۔ دوسری طرف یہ ارشاد ہے کہ خلق الانسان من عجل ۳۵: ۴۱ یعنی انسان جلد بازی سے پیدا کیا گیا ہے۔ ان دونوں آیتوں کو ملا کر دیکھیے تو صاف معلوم ہوگا کہ کوئی قانون خلق کی طرح یہ فطرتیں بھی وجود میں آئی ہیں۔ گویا خلق اور خلق و دونوں میں مطا ہر فطرت ہیں۔

ایک مشکل

غرض ایسی بہت سی آیات ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صفاتِ رذیلہ بھی فطرتِ انسانی ہی کے

اندرو موجود ہیں۔ دوسری طرف ارشادِ نبوی ہے کہ ما من مولود الا یولد علی فطرۃ فابوا ۱۴ او مہودانہ

او نیمعوانہ یحسب ۱۵ - ہر نوزاد مولود فطرت پر ہی پیدا ہوتا ہے لیکن اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا انسان کی فطرت وہی ہے جو قرآن نے بیان کی ہے کہ وہ عبادنا

عجل و سرع، ناشکرا، نادان و ظالم وغیرہ ہے؟ کیا بچہ اسی فطرت پر پیدا نہیں ہوتا؟ پھر کیا یہی وہ فطرت ہے جس کے متعلق ارشادِ نبوی ہے کہ بچہ "فطرت" پر پیدا ہوتا ہے؟ اور کیا یہی ہے اسلام اور دینِ فطرت؟ ویسے بھی آپ دیکھیے تو ہر بچہ دوسرے کی چیز کو زبردستی بھین لینا چاہتا ہے۔ ننھے توروتا اور چلتا ہے ضد کرتا ہے۔ زمین میں لوٹتا ہے۔ یہ اس کی مین فطرت ہے۔ بعض اوقات بچہ یہ بھی کرتا ہے کہ کسی دوسرے بچے کو اپنی چیز بڑی فیاضی سے دے دیتا ہے۔ یہ بھی اس کی فطرت ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ہے دراصل وہ "فطرت" جس پر وہ بچہ پیدا ہوا ہے؟ سلب و تنبیہ یا جود و سخا؟

پھر بڑوں اور مقلد والوں کو بھی دیکھیے۔ وہ بھی فطری تقاضوں کے اس تناقض و تضاد میں بچوں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ ایک شخص فیاض ہے اور اپنے انجام کو سب سے بغیر دوسروں کی بھلائی کے لیے بہنا سب کچھ لٹا دیتا ہے اور دوسرا ایک الٹ پیسے پر جان دیتا ہے اور دوسروں کو لوٹنے کا کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھتا۔ وہ بھی فطرت ہے اور یہ بھی فطرت ہے۔ اور دونوں ہی متضاد فطرتوں پر پیدا ہوئے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا دونوں فطرتیں فطرتِ اسلام ہیں؟ دلیل کتنی "ہاں" اور ذوق کتنا ہے "نہیں"۔

### حل مشکل

آئیے اس مشکل کا حل تلاش کریں۔ بات کچھ زیادہ پیچیدہ نہیں۔ معاملہ یوں ہے کہ فطرت وہ تمام جذبات ہیں جو انسان لے کر آیا ہے۔ ان جذبات کو نیست و نابود کرنا اگر مقصد ہوتا تو وہ ویسے ہی کیوں جاتے؟ خدا خود بظاہر متضاد صفات کا مالک ہے اور انسان کو اپنی ان ہی متضاد صفات کا منظر بنایا ہے۔ خدا کسی انسانی صفت کو فنا کرنا نہیں چاہتا۔ وہ صرف دو چیزوں کا مطالبہ کرتا ہے: ۱) صحیح عمل اور ۲) توازن یا عدل۔ گویا خدا اپنے بندوں سے کہتا ہے کہ تم اپنی ہر فطرت کو اسی طرح صحیح عمل پر اور عدل کے ساتھ استعمال کرو جو جس طرح ہم خدا کرتے ہیں۔ خدا کا بندوں سے یہ مطالبہ بھی مین تقاضائے فطرت ہے جیسا کہ آگے معلوم ہو گا۔

عدل

آگے چلنے سے پہلے دو ایک فرضی باتیں ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ خدائے تعالیٰ کی تمام صفات کو

اگر ہم سمیٹنا چاہیں تو تین لفظوں میں سمیٹ سکتے ہیں۔ رحمت، ربوبیت (آقائی) اور عدل۔ کائنات کے ایک ایک ذرے میں ہی صفتیں کا زفرانظر آئیں گی۔ اور انہی کو سورہ فاتحہ میں یکجا کر دیا گیا ہے۔ رب العالمین۔ رحمن و رحیم۔ مالک یوم الدین۔ باقی تمام صفات اللہ ان ہی صفات کے مختلف پہلوؤں کے مظاہر ہیں ہم اول الذکر و چیزوں پر بحث نہیں کریں گے۔ اس وقت تیسری چیز یعنی ”عدل“ پر گفتگو کریں گے۔ یہ ایسی صفت ہے جو پورے نظام کائنات کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ اور انسانی نظام حیات کا صحیح قیام اسی عدل پر موقوف ہے۔ اس کی ضد ہے ظلم جس کے معنی ہیں کسی چیز کا غیر محل پر استعمال۔ اگر صرف صحیح ہو اور اس میں اعتدال و توازن نہ ہو تو وہ بھی خلاف عدل یعنی ظلم ہو گا۔ اسی لیے ہم نے دو چیزوں کا ذکر کیا ہے۔ محل صحیح اور اعتدال صحیح۔ اسی نقطہ نظر سے پوری کائنات کو دیکھنا ہے۔ اور اسی اصول سے ان تمام جذبات کو استعمال کرنا ہے جن کو ہم مین فطرت یا اس کا عطیہ کہتے ہیں۔

انسان کے اندر نرمی بھی ہے اور سختی بھی۔ خدایہ نہیں کہتا کہ ان میں سے کسی جذبے کو انسان خفا کر دے بلکہ یہ چاہتا ہے کہ اولاً تو ان دونوں متضاد جذبوں کو صحیح محل پر استعمال کر دے، دوسرے ان کا استعمال اعتدال کے اندر ہو۔ جہاں نرمی کا موقع ہو وہاں نرمی ہی ضروری ہے۔ سختی وہاں بے محل ہو گا اس لیے اسے ظلم کہا جائے گا۔ اور اسی طرح سختی کے موقع پر سختی ہی کی جائے گی۔ وہاں نرمی کا شمار ظلم میں ہو گا۔ یہ تو ہوا اصل۔ لیکن مین نرمی کے موقع پر اتنی نرمی کی جائے جو ضرورت سے کم یا زیادہ ہو تو وہ صحیح محل پر ہونے کے باوجود اس لیے غلط ہو گا کہ اس نرمی میں توازن و اعتدال باقی نہیں رہا۔

### ایک ضروری بات

توازن و اعتدال دراصل تنہا ایک وصف میں نہیں ہوتا بلکہ دو مختلف یا متضاد چیزوں میں ہوتا ہے۔ توازن یا اعتدال سے مقصد ہے دو مختلف یا متضاد چیزوں کا صحیح اور متناسب امتزاج۔ گویا ”وختی“ ایسے دو وصف میں جن کو ہر موقع پر متحد ہونا چاہیے لیکن متناسب امتزاج کے ساتھ۔ اس لیے نرمی کا مطلب اس کا معبود و مجرد وجود نہیں بلکہ اس سے مراد ایسے طرز عمل کا مظاہرہ ہے جو سختی سے الگ نہ ہو بلکہ سختی بہ صرف غالب آجائے۔ اسی طرح سختی سے مراد نرمی سختی نہیں بلکہ ایسی سختی ہے جس

میں نرمی بھی ہوئی ہو۔

## فطرۃ اللہ

یہ ہے "فطرۃ اللہ" اور اسی اصول پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ جہاں کائنات کا ہر ذرہ ایک خاص فطرت رکھتا ہے وہاں خود خالق کائنات کی بھی ایک فطرت ہے جسے قرآن پاک اکثر "سنت اللہ" سے تعبیر کرتا ہے۔ خدا کی فطرت، فطرت کئی ہے، لامحدود ہے اور اس کا کئی اور اک بھی نامکن ہے۔ لیکن انسانی عقل جہاں تک سمجھ سکتی ہے آپ کو پوری کائنات میں ایک خاص فطرت کا در نظر آئے گی جو فطرت اللہ ہے۔ اس فطرت میں وہی عمل صحیح اور وہی توازن و تناسب دکھائی دے گا۔ اسی فطرۃ اللہ کی وجہ سے پوری کائنات کی حیات و وجود اور بقا ہے۔ اسے سمجھ لینے کے بعد یہ حقیقت خود بخود روشن ہو جاتی ہے کہ انسان کو فی الواقع فطرۃ اللہ ہی پر پیدا کیا گیا ہے۔

پانی کو دیکھیے یہ دو اجزاء سے مرکب ہے۔ ایک حصہ آکسیجن اور دوسرے ہائیڈروجن ہے۔ یہ تناسب باعتبار حجم یا جامت کہے۔ باعتبار وزن کے تناسب الٹا اور الگ ہے یعنی ایک حصہ ہائیڈروجن ہے اور آٹھ حصے آکسیجن۔ اس تناسب سے جب یہ دو گئیں آپس میں ملتی ہیں تو اسے کہتے ہیں پانی جو سب سے بعلیٰ حیات کا۔ وجعلنا من الماء کُلّ شئی حی۔ ہر زندہ چیز بنیم نے پانی سے بنائی ہے، لیکن اسی تناسب میں اگر بال برابر فرق آجائے تو وہ کیا ہوتا ہے؟ ہم قاتل۔ دوسرے مخلوق میں یوں کیے کو بھی اعتدال پانی کے وجود کو اور بواسطہ آب، کائنات کی ہر ذی روح کی حیات کو باقی رکھے ہوئے ہے۔ اگر ذرا فرق آجائے تو وہی سبب زندگی، باعث موت بن جائے۔

انسان پر نظر ڈالیے۔ یہ مختلف اور متضاد عناصر کا مجموعہ ہے۔ بچہ پانی سے باقی لوہا، چونا، کاربن اور خدا جانے کیا کیا ہے۔ لیکن سب کچھ ایک مخصوص تناسب کے ساتھ ہے۔ پھر رویت سے گزر کر لطافت کی دنیا کو دیکھیے تو اسی انسان کے اندر خاص تناسب کے ساتھ حرارت بھی ہے اور برودت بھی، رطوبت بھی ہے اور یہرست بھی۔ ترشی بھی، تخی بھی اور مٹھاس بھی۔ ان تناسبات اور توازن اور اعتدال میں کچھ بھی فرق آجائے تو اس کا دوسرا نام مرغن ہوتا ہے یا موت۔ اس سے بھی زیادہ لطیف عناصر انسانی

کو دیکھیے تو ایک ہی انسان کے مزاج اور دل و دماغ کی کیفیات اور خیالات بیسیوں اجزاء کا مجموعہ ہوتے ہیں اور وہی اس کے اخلاق کی بنیاد ہوتے ہیں۔ یہاں ان اخلاقی صفات کے امتزاجی تناسب و توازن میں جب بھی فرق پیدا ہو گا تو اخلاقی مرض پیدا ہو گا یا اخلاقی موت ظاہر ہوگی۔

بس یہی ہے وہ صحیح عمل پر اور صحیح امتزاج کے ساتھ فطری تقاضوں کو پورا کرنا جس کا مطالبہ اللہ اپنے بندوں سے کرتا ہے لیکن ایک ضروری نکتہ بھی اس سلسلے میں ہر وقت پیش نظر رکھنا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ فطری مقننیت کے صحیح استعمال کا یہ مطالبہ بھی عین فطرت کے مطابق ہے۔ یہ کوئی غیر فطری مطالبہ نہیں۔

### استعمال صحیح کا فطری مطالبہ

انسان اپنی روزمرہ کی زندگی میں بھی یہی کچھ کرتا ہے۔ اس کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ مختلف چیزوں کا استعمال صحیح تہہ و مداران کا امتزاج معقولی تناسب سے ہو اور اعتدال قائم رہے۔ وہ ہانڈی تیار کرتا ہے لیکن نمک، مرچ، لکھی، مسالہ، گوشت بھری سب کچھ ایک خاص تناسب سے ڈالتا ہے۔ وہ آگ اودھانی دونوں کو ایک ساتھ جمع کر رہا ہے لیکن ایسی حکمت سے کہ پانی آگ کو بجھانے دے اور آگ پانی کو فنا نہ کر دے۔ اگر آگ پر پانی ڈال دے جب بھی صحیح نتیجہ نہ نکلے گا کیونکہ محل استعمال صحیح نہیں اور گوشت کے ہونڈن نمک ڈال دے جب بھی غلط نتیجہ نکلے گا کیونکہ تناسب امتزاج درست نہیں۔ یہی انسان سردی میں آگ تاپتا ہے لیکن اپنے اور انگلیٹھی کے درمیان ایک تناسب فاصلہ رکھتا ہے۔ نہ اتنی دور کہ سینک ہی نہ پہنچ سکے اور نہ اس قدر قریب کہ حرارت ناقابل برداشت ہو جائے۔ یہاں بھی وہ ایک حکیمانہ نقطہ اعتدالی تجویز کر لیتا ہے۔ پھر دیکھیے وہی انسان روٹی سے بدن نہیں ڈھانکتا اور کپڑے کو غذا نہیں بناتا کیونکہ یہ استعمال بے عمل ہے غیر حکیمانہ ہے۔

غرض اسیا کہ صحیح استعمال اور تناسب و توازن کا صحیح امتزاج (یعنی اعتدال) بھی انسانی فطرت ہی میں ہے جس کا ہر روز مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔ بس کسر صرف اتنی ہوتی ہے کہ اپنی مخصوص دنیا سے ذرا باہر وہ اس صحیح استعمال اور حکیمانہ اعتدال کو اکثر فراموش کر جاتا ہے۔ جب دو مردوں سے اس کا واسطہ پڑتا ہے اس

وقت اخلاقی نقطہ نظر سے اپنے فطری جذبات میں نہیج توازن قائم رکھتا ہے نہ کمی فطری جذبے کا صحیح استعمال کرتا ہے حالانکہ جیسا کہ ابھی بتایا گیا کہ فطرت ہی کا تقاضا ہے صحیح استعمال اور حکیمانہ اعتدال۔

### تفسیر آیت

اب فطرت اللہ المتی فطر الناس علیہا الخ کا مطلب بڑی حد تک واضح ہو جاتا ہے۔ اس کے لفظی معنی تو یہ ہیں کہ تم خدا کی اس فطرت کو اختیار کر د جس (فطرت) پر انسان کو پیدا کیا ہے۔ فطرۃ اللہ کے لفظ پر پھر غور کیجیے۔ فطرت اللہ کا ایک مطلب تو اوپر بیان کیا جا چکا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ایک اپنی فطرت ہی ہے جس کا ایک منظر یہ ہے کہ پوری کائنات کی آفرینش میں عدل، توازن، صحیح عمل، متناسب اور حکیمانہ امتزاج اجزا نظر آتا ہے۔ پس انسان کو بھی اپنے پورے نظام زندگی میں یہی اصول عدل و تناسب "قائم رکھنا چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں اپنی فطرت کو الٹی فطرت سے ہم آہنگ کر دینا چاہیے کیونکہ انسان خود بھی صنائع الہیہ کا منظر ہے۔ اگر یہ ہم آہنگی نہ ہوگی تو ہر فطری جذبے کا استعمال یا مختلف فطری جذبات کا امتزاجی توازن غلط ہو جائے گا جس کا نتیجہ بجز فساد کے اور کچھ نہیں ہوگا۔ دوسرے معنی فطرت اللہ کے یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ خدا کی بخشی ہوئی اس فطرت کو اختیار کر د جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے یعنی جو اصل فطرت "تمہیں خدا نے بخشی ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہے اور تمام مواقع پر ہر روز اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، اسی فطرت کے سانچے میں اپنی پوری زندگی کو ڈھال لو۔ یہ فطرت کیا ہے؟ اوپر بتایا جا چکا ہے کہ صحیح استعمال اور حکیمانہ اعتدال کی عام روش جو ہر انسان میں فطرۃً موجود ہے۔ اسی فطرت کو پوری زندگی پر پھیلا دینا اس آیت کا مطالبہ ہے۔ دونوں معنوں میں تھوڑا اور باریک فرق ہے لیکن نتیجے کے اعتبار سے کچھ زیادہ فرق نہیں۔

آیت کا اگلا کلمہ ایہ ہے لا تبدل خلق اللہ، ذلک الدین الیمین، ولكن اکثر الناس لا یعلمون ۵  
یعنی خدا کے قانون تخلیق میں کوئی تغیر و تبدل نہیں لیکن بیشتر لوگ اسے سمجھتے نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے قانون تخلیق میں دو چیزیں ہیں عدل و تناسب دوسرے اس کا نتیجہ۔ جس قانون خلق کا جس جگہ جو نتیجہ نکلتا ہے وہ غیر متبدل حقیقت ہوتا ہے۔ یعنی سبب اور نتیجہ اور علت و معلول کا جو قدرتی قانون کائنات

میں کارفرما ہے وہ اہل اصول کے تحت ہوتا ہے۔ اس میں رد و بدل نہیں۔ پس اسے بھی ایک غیر متبدل اصول سمجھنا چاہیے کہ اگر تمہاری اختیاری زندگی "قانونِ فطرت سے ہم آہنگ نہیں ہوگی تو وہی نتیجہ نکالے گا جو "کوئی زندگی" میں اصولِ فطرت کے خلاف چلنے سے نکلتا ہے۔ ہانڈی میں شکر ڈالنے سے سالن نمکین نہیں ہوگا، زیادہ نمک ڈالنے سے کڑواہٹ ضرور آجائے گی۔ بدن میں زیادہ حرارت پہنچانے سے بخاریا مہرمام قطعاً ہوگا۔ یہ سب فطری قوانین ہیں۔ اسی طرح اخلاقی زندگی میں کسی فطری جذبے کا غلط استعمال یا مختلف جذبات کا عدم توازن نظامِ حیات کو بگاڑ دے گا اور یہی مین فطری ہی قانون ہے۔

"دینِ قیم" کا مقصد بھی بس اسی قدر ہے کہ ہر جگہ فطری اصول کارفرما ہو۔ تمہاری انسانی زندگی کا نقشہ فطرۃ اللہ کے سانچے میں ڈھل جائے۔ اُسی فطرۃ اللہ کے سانچے میں جو خود تمہارے اندر بھی موجود ہے۔

### ایک بڑے مغالطے کا ازالہ

ابھی تک یہ بحث تشنہ ہے کہ انسانی فطرت ہے کیا؟ کچھ تو ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ انسان کے اندر جو بھی جذبہ موجود ہے وہ فطری ہی ہے۔ خدا کسی فطری جذبے کو فنا کرنا نہیں چاہتا بلکہ یہ چاہتا ہے کہ انسان ہر جذبے کا محل استعمال صحیح تلاش کرے اور مختلف یا متضاد جذبات میں ایسا توازن و تناسب اور ایسا حکیمانہ اعتدال پیدا کرے کہ وہ تناقض و تضاد میں توازن و تعاون میں تبدیل ہو جائے۔ اب ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کی چیز کو لینے کی کوشش بچے کی فطرت میں ہے۔ چوری بھی چوڑ کی فطرت ہے چنل خوری چنل خوردگی اور بے جا سختی ظالم کی فطرت ہے۔ غرض بے شمار برائیاں ہیں جو بُروں کی عادت ہی نہیں بلکہ فطرت ہوتی ہے یا بن جاتی ہے۔ پھر کیا اس انسانی فطرت سے بُروں کی اخلاقی زندگی کو ہم آہنگ ہونا چاہیے؟ اور کیا اس طرح اس آیت کا منشا غور و تأمل سے ہونا چاہئے گا؟

در اصل یہ شبہ ایک مغالطہ ہے کیونکہ دراصل ہم فطرت کے ایک ہی رخ کو دیکھ رہے ہیں جو ہمارے سامنے آگیا ہے۔ اس کا ایک اور رخ بھی ہے جو اسی فطرت کے نیچے دبی ہوئی ہے۔ فرض کر لیجئے کہ چوریاں کے پیٹ سے ہی چور پیدا ہوا ہے اور چوری اس کی فطرت میں موجود ہے کہ نہ کسی غلط

سے چھوٹ سکتی ہے نہ کسی سزا سے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں بھی بعض ایسے چوریوں کا سراغ ملتا ہے جسے پے درپے چوریوں کی سزا دونوں ساتھ اور دونوں پاؤں کاٹنے کی شکل میں ملی۔ حضورؐ کا وعظ اور سزا کچھ بھی موثر نہ ہو سکا اور اس لیے پھر پانچویں بار چوری کی اور موت کی سزا پالی۔ یہ ظاہر آدیکھ کر یہی کہا جائے گا کہ وہ مادی نادچہ تھا اور اسی فطرت بربط پیدا ہوا تھا۔ فرض کیجیے وہ اس چوری کو کوئی بڑا کام بھی نہیں سمجھتا تھا بلکہ نیکی سمجھ کر کرتا رہا ہو لیکن اسی چور کے گھر اگر دوسرا شخص چوری کرے تو پھر دیکھیے وہ کیسی مسکراتی سنا تا ہے اور اس چور کا کس طرح تعاقب کرتا ہے۔ اس سے کہیے کہ بھئی۔ جو نیک کام تم کر رہے تھے وہی دوسرے نے کیا لہذا اسے رعایاں دو۔ لیکن وہ مسلسل کوستا ہی جائے گا۔ آخر یہ کیوں؟ یہ وہی دہی ہوئی اصل فطرت انسانی ہے جو بے ساختہ اندر سے چھوٹ پڑتی ہے۔ وہ چور کو گالیاں نہیں دیتا بلکہ چوری کے فعل شنیع پر طامت کرتا ہے (جو اس کے اندر خود بھی موجود ہے)۔ یہی اصل فطرت ہے مگر خود چوری کرتے وقت (یعنی دوسروں سے معاملہ کرتے وقت) وہ اسے فراموش کر گیا تھا جب خود اس کے ہاں چوری ہوئی تو فطرت اندر سے چھوٹ پڑی۔ "فطرت" کے نقلی معنی پر غور کیجیے جو ہم شروع میں لکھ آئے ہیں۔ اندر کی روک یا پردہ خف سے باہر نکل پڑنا اس لفظ کی ساخت میں موجود ہے۔

اسی پر آپ تمام فطری جذبوں کو قیاس کر لیجیے۔ بے بھر بچہ یقیناً دوسرے بچے کا کھلونا بھین لینے کی کوشش کرتا ہے اور یہ اس کی فطرت معلوم ہوتی ہے لیکن اگر دوسرا بچہ خود اس سے کوئی چیز بھینے تو اس کی اصل فطرت فوراً بیدار ہو جاتی ہے اور وہ ہر ممکن طریقے سے صدائے احتجاج بلند کرتا ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ اصلی اور دہی ہوئی فطرت اندر سے چھوٹ پڑی ہے۔ یہی اصل فطرت انسانی ہے جو خراب ماحول یا بے عقلی یا غلط تربیت کی وجہ سے دہی رہتی ہے۔ ہم بچے کے صرف ایک (جسٹین لینے کے) جذبے کو کیوں فطرت قرار دیں؟ اس حرکت پر د اگر دوسرا کرے، اس کے احتجاج کو بھی کیوں نہ فطرت کہیں؟

آپ اسے دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ بچہ لینے اور دینے کے فطری جذبوں کا استعمال صحیح عمل نہیں کرتا۔ اس کا تشریح آگے بھی آئے گی۔



## فطرت کے دو پہلو

گویا فطرت انسانی خود بخود دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہے۔ ایک فطرت سقیمہ دوسرے فطرت سلیمہ۔ فطرت سقیمہ بھی انسان کے اندر ہی سے ابھرتی ہے لیکن وہ نتیجہ ہوتی ہے بے عقلی، خراب ماحول یا غلط پہنائی کا۔ اور فطرت سلیمہ بھی انسان کے اندر ہی سے ابھرتی ہے لیکن وہ ایک ایسی سادہ، نکھری، صاف و شفاف اور بے دماغ فطرت ہوتی ہے کہ اگر بے عقلی، بُرے ماحول اور غلط تربیت وغیرہ سے متاثر نہ ہو تو ہمیشہ قائم رہتی ہے اور اگر ان تہوں میں دب جائے تو کسی وقت بے ساختہ اندر سے بھوٹ پڑتی ہے۔ اگر یہ اس قدر دب جائے کہ کبھی ابھر ہی نہ سکے تو وہ خستہ اللہ علی قدر بھرا ہوا والا مقام ہوتا ہے، جہنہ فطرت سلیمہ تو ہر انسان میں ہوتی ہے اور وہ دیتی اور ابھرتی رہتی ہے۔

## قرآنی اشارے

ان دونوں فطرتوں کو قرآن نے بھی اپنے مخصوص انداز میں ظاہر کیا ہے مثلاً  
 بل الانسان على نفسه بصيرة      اپنی نیکی و بدی کو انسان خود بھی سمجھتا ہے۔  
 ناعلمها فجورها و تقویٰ لها ۔      ہر انسان کے اندر فحشاء اور تقویٰ کی تیز کی استعداد رکھ دی ہے۔  
 علاوہ ازیں آیت زیر بحث میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے۔ اوپر کی آیت یہ ہے:

بل اتبع الذين ظلموا اھواءهم بغیر علم ۵ فمن یهدی من اھل اللہ ما  
 یحرم من تعصیرین ۵ ۔      یعنی ظالم تو اپنی خواہشوں کی پیروی کر رہے ہیں بے علم  
 کی وجہ سے۔ پھر جسے خدا گمراہ کر دے اسے کون ہدایت دے سکتا ہے۔ اور ان کے لیے یہ روش زندگی  
 کچھ مددگار ثابت نہ ہو سکے گی۔

اس کے بعد ہی یہ آیت ہے کہ فاقدر و جهل للدين حنیفا فطرۃ اللہ التي فطر الناس  
 علیہا ۵ لا تبدیل لخلق اللہ ۵ فالذالین القیم و لیکن اکثر الناس لا یعلمون ۵  
 لہذا لیکو مہر کہ اپنی توجہ اللہ پر مرکوز کر دو یعنی اس فطرۃ اللہ کو اختیار کرو جس پر انسان کو اس نے خلق کیا ہے  
 قانون خلق میں کوئی گنجائش ترمیم نہیں۔ دین قیام ہی ہے لیکن بہت سے لوگ اسے سمجھتے نہیں۔

دونوں آیتوں میں دو متضاد روش زندگی کا بیان ہے۔ ایک راستہ ہے اتباعِ نبوی یعنی اپنی انسانی خواہشوں کی پیروی اور دوسری راہ ہے دینِ فطرت کی پابندی۔ فطرتیں دونوں ہی ہیں لیکن ایک ہے فطرتِ سقیمہ اور دوسری فطرتِ سلیمہ۔ پہلی فطرت نتیجہ ہے بے علمی کا (بغیر علم) اور دوسری فطرت ثمرہ ہے اس علمِ صحیح کا جو فطرتِ انسانی کو فطرتِ کونینہ یا فطرتِ النبیہ سے ہم آہنگ کر دے۔

### تذکیر قرآنی

قرآن پاک خود اپنے آپ کو ذکر کی، ذکر، تذکرہ، کتاب ہے۔ رسولؐ کو بھی تذکیر کا حکم دیتا ہے اور اسے تذکرہ کتاب ہے۔ تذکیر کے معنی ہیں یاد دلانا۔ یاد دہاں دلائی جاتی ہے جہاں فراموشی یا غفلت کا پر و پڑا ہو۔ یہ لفظ تذکیر خود اس حقیقت کو واضح کر رہا ہے کہ کوئی بھولی ہوئی یا پردہٴ قفل میں چھپی ہوئی چیز ہے جسے قرآن سامنے لا کر کھڑا کر دیتا ہے۔ وہ بھولی ہوئی کیا چیز ہے؟ وہی فطرتِ سلیمہ جو فطرتِ سقیمہ کے پردوں میں چھپی اور اس کی تہوں میں دبی ہوئی ہے۔ وہی بچہ جو دوسروں کا کھلونا بھین لینا چاہتا ہے، دراصل اتباعِ نبوی کرتا ہے اپنی بے علمی کی وجہ سے۔ لیکن اگر کوئی دوسرا اس سے پھینکے تو چلاتا ہے۔ آپؐ نے دیکھا؟ جس اصول کو وہ اپنے لیے درست سمجھتا ہے اسی کو دوسرے کے لیے فراموش کر دیتا ہے۔ جو دوسروں کے لیے ردِ انصاف کرتا ہے اسے اپنے حق میں بھول جاتا ہے۔ اسی بھولی ہوئی فطرت کو قرآن یاد دلاتا ہے۔ یہی ہے وہ فطرتِ سلیمہ جو اتباعِ امراء کی فطرتِ سقیمہ کے پردوں میں فراموش کر دہ حقیقت کی طرح پوشیدہ رہتی ہے اور قرآن اسی کو "یاد دلا کر" سامنے لے آتا ہے۔

پس قرآن انسانی فطرت کا راہنما ہے اس لحاظ سے کہ دو متضاد فطرتوں میں سے ایک کو عیاں کرتا ہے اور نیز مختلف فطرتوں کا صحیح معرف اور ان کے درمیان متوازن امتزاج پیدا کرتا ہے۔

### ایک حدیث

اسی فطرتِ سلیمہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوں بیدار فرماتے ہیں ۷ یومن احلاکم حتی یحب لاجنہ ما یحب لنفسہ۔ کسی کا ایمان مکمل نہیں ہوگا جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے وہی نہ پسند کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔۔۔۔۔ "بھائی" سے مراد اگر صرف مسلمان بھائی نہ لیا جائے تو زیادہ بہتر ہوگا۔

اس میں تمام انسانی برادری آجاتی ہے۔ لیکن الناس امۃ واحدة حضرت نے ایک ایسا مقیاس عطا فرمایا ہے جو عین منشائے قرآنی کے مطابق ہے۔ اس حکم پر فطرت انسانی — فطرت سلیمہ — کی پیمائش اور راہنمائی بڑی خوبی سے ہو جاتی ہے۔ انسان دوسرے کی مرغوب خصلتوں کو بڑی حرص کی نگاہ سے دیکھتا ہے بلکہ بعض اوقات یہ کوشش ہوتی ہے کہ اسے اڑا لے جائے۔ لیکن اگر خود اس کی ویسی ہی مرغوب چیز کے ساتھ یہی ہو تو اس کی فطرت سلیمہ فطرت سقیمہ پر فوراً غالب آجاتی ہے۔ اس حدیث کی کسوٹی پر انسانی فطرت کو بڑی آسانی سے پرکھ کر معلوم کر سکتے ہیں کہ اسلام کس لحاظ سے دین فطرت ہے۔ یہی ہے وہ کسوٹی جس سے عدل و اعتدال کی بقا ہے۔

### عمل استعمال یا مصرف

رباعی استعمال تو فطرت کے اندر جو جذبہ بھی موجود ہے وہ استعمال ہی کے لیے ہے نہ کہ فنا کرنے کے لیے۔ جن صفات کو ہم صفاتِ رذیلہ عام طور پر کہتے ہیں ان کا بھی صحیح عمل استعمال موجود ہے جسے ایک فطری جذبہ ہے مگر اس لیے کہ اپنے نفسِ امارہ پر تاراجا جائے۔ حرص بھی فطری جذبہ ہے لیکن یہ محمود صفت ہے اگر حرص کا ذخیرہ نہ ہو۔ بخل فطری جہیہ ہے اور یہ بھی قابلِ تریف ہے اگر اس کا دائرہ اپنی ذات تک محدود ہو۔ غرور فطرت میں ہے لیکن اس کا صحیح عمل یہ ہے کہ ساری مخلوقات سے انسان کو برتر سمجھے۔ شہوتِ نفس فطری جذبہ ہے اور اس کا بھی ایک صحیح عمل ہے اور وہ ہے اپنی رفیقہ حیات۔ جنگ و قتال بھی فطری جذبہ ہے اور اس کے لیے صحیح عمل اپنا نفسِ امارہ ہے یا ظالم حملہ آور خواہ انسان ہو یا درندہ۔ غرض ہر فطری جذبے کے لیے عمل صحیح موجود ہے بشرطیکہ خود اس استعمال میں بھی غلو نہ ہو بلکہ اعتدال ہو۔ ہم نے جو مثالیں دی ہیں وہ اپنے اپنے عمل استعمال میں محصور نہیں۔ ان مثالوں سے باہر بھی عمل استعمال موجود ہیں نیز دوسرے رذائل کے لیے بھی عمل استعمال موجود ہیں۔

اسی طرح صفاتِ محمودہ کے غلط استعمال سے وہ صفات غیر محمود ہو جاتی ہیں۔ رحم بڑی اچھی اور فطری صفت ہے لیکن اگر کچھ اور سانپ یا درندے کے ساتھ یہ سلوکِ رحم کیا جائے تو یہ محمود نہیں کہلا جائے گا۔ سخاوت بڑی نیک صفت ہے لیکن اگر بے جا عیاشیوں کے لیے یہ سخاوت کی جائے

اور دوسرے متعین محروم ہو جائیں تو یہی صفت غیر محروم ہو جائے گی۔ فرض جس طرح صفات محرومہ کے لیے غلط عمل استعمال موجود ہیں اسی طرح صفاتِ رذیلہ کے لیے صحیح عمل استعمال بھی موجود ہیں۔ فنا کسی جذبے کو بھی نہیں کرنا ہے بلکہ اس کی صحت صحیح کر دینی ہے۔

قرآن پاک نے فطری جذبات کو صحیح رخ پر لگانے کا اصول بھی بتایا ہے۔ مثلاً مسابقت و متابعت بھی ایک فطری جذبہ ہے اس کا صحیح عمل یوں بتایا ہے فاستبقوا الخیرات نیکی میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرو۔ اس ایک مثال سے دراصل ایک پورا اصول متنبط ہو جاتا ہے دو اعلیٰ فطرت کے صحیح استعمال کا۔

صحت صحیح کرنے کے بعد دوسرا کام قرآن مجید کا یہ ہے کہ وہ عمل استعمال میں غلو سے بچاتا ہے یعنی جذباتِ فطرت کے استعمال کے لیے کچھ ہدایاں قائم کرتا ہے لیکن یہ تحدید بھی مین فطرت انسانی ہے یہ چیز درحقیقت اعتدال میں داخل ہے اور ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اعتدال بھی فطرتِ انسانی میں داخل ہے۔ وہ اپنے تمام کاروبار حیات میں ہر موقع پر آخر کار نقطہ اعتدالی ہی کو تلاش کرتا ہے۔ اگر کہیں بے اعتدالی پائی جاتی ہے تو اسے ہم غیر فطری جذبہ تو نہیں کہہ سکتے لیکن یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ یہ فطرتِ ستیمہ کی کار فرمایاں ہیں اور خود یہ بھی انسانی ہی فطرت ہے کہ فطرتِ ستیمہ کو فطرتِ ستیمہ پر ترجیح دے۔

خلاصہ

اب تک ہم جو کچھ کہہ چکے ہیں اس کا خلاصہ کریں تو یوں ہوگا:

(۱) فطرت، طر، کامادہ جس لفظ میں ہوگا اس میں اندر سے باہر پھوٹ پڑنے یا ظاہر ہونے کا معنوم ہوگا۔

(۲) فطرت ایک ایسی حقیقت ہے جو کسی شے کے اندر موجود ہوتی ہے اور وہ اپنے موقع پر باہر آ جاتی ہے۔

(۳) ہر درجے کی مخلوقات کی فطرتیں الگ الگ ہیں اور بعض مشترک بھی ہیں۔

(۴) فطرہ ہے جو ساری کائنات کو پیدا کرنے والا بھی ہے اور ان کو خاص فطرتوں کا بخشنے والا بھی ہے۔

(۵) یہ فطرتیں کہیں غیر اختیاری ہیں (فطرت کوئی) اور کہیں اختیاری۔ کہیں شعوری کہیں غیر شعوری۔ کہیں عقلی کہیں غیر عقلی۔

(۶) فاطر کی ایک اپنی فطرت بھی ہے جس کا کئی اور اک نامکن ہے۔

(۷) اُس فطرت کئی کے جو مظاہر ہیں کائنات میں نظر آتے ہیں وہ ہر شے کا صحیح محل استعمال اور مختلف اشیاء کے درمیان ممکنہ امتزاج ہے۔

(۸) اپنی دیگر صفات کی طرح فاطر نے انسان کے اندر یہ فطرت بھی رکھی ہے یعنی صحیح استعمال و اعتدال (فطرت سلیمہ)۔

(۹) اس فطرت کے ساتھ اس میں طاعت و اعتدال کی فطرت بھی موجود ہے (فطرت سقیمہ)۔

(۱۰) فطرت سلیمہ ہر انسان میں موجود ہوتی ہے مگر فطرت سقیمہ (جن کا مسبب بے عقلی و بے علمی وغیرہ ہوتا ہے) سے دینی بھی رہتی ہے۔

(۱۱) اسلام اسی فطرت سلیمہ کو ابھارتا ہے اور اسی لحاظ سے اسلام میں دین فطرت ہے۔

(۱۲) اسلام فطرت انسانی کو فطرت الہی سے ہم آہنگ کرنا چاہتا ہے دوسرے نفلوں میں فطرت سلیمہ کی پرورش کرنا چاہتا ہے۔

(۱۳) اسی فطرت سلیمہ کی بیداری اخلاقی اقدار کی محافظ ہوتی ہے اور انسان کو جانوروں سے ممتاز

کرتی ہے۔ (باقی آئندہ)

## اصلاح عقائد کے لیے سرسید کی کوششیں

سرسید کے زمانے میں ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی حالت بہت خراب ہو گئی تھی۔ صدیوں کے دوران میں وہ رفتہ رفتہ صحیح اسلامی تعلیمات اور اس کے اصول و مقاصد سے دور ہو گئے تھے اور غیر عیسائی طریقہ پر اس ملک کی غیر مسلم قوموں کے ایسے عقائد و نظریات، رسوم و رواج اور توہمات اختیار کر لیے تھے جو درحقیقت اسلامی تعلیمات کے خلاف تھے۔ مسلمانوں کے اس غلط طرزِ عمل اور ملک کے بدلے ہوئے حالات نے ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے مستقبل کے لیے شدید خطرات اور اہم مسائل پیدا کر دیے تھے۔ اودا اسلام کے فرض و استحکام اور مسلمانوں کی بقا و ترقی اور فلاح و بہبود کے لیے ان کے عقائد و نظریات کو درست کرنا بھی نہایت ضروری تھا۔ سرسید نے اس ضرورت کو شدت سے محسوس کیا اور اپنی اصلاحی تحریک میں دینی عقائد کی درستی کو بنیادی اہمیت دی۔ سرسید کو اس بات کا رنج تھا کہ مسلمان غیر اسلامی چیزوں کو اسلامی تصور کر کے ان پر عمل کرتے ہیں جس کی وجہ سے ایک طرف تو ان کی دینی و معاشرتی حالت بگڑ گئی ہے اور دوسری طرف اسلام کی بدنامی ہوتی ہے۔ کیونکہ لوگ مسلمانوں کی حالت کو دیکھ کر اسلام کے متعلق غلط رائے قائم کر لیتے ہیں اور مسلمانوں کی زبوں حالی کو اسلامی تعلیمات کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ اس غلط خیال کو دور کرنے اور مسلمانوں کی دینی و معاشرتی حالت کو بہتر بنانے کے لیے سرسید نے مسلمانوں کے عقائد و نظریات درست کرنے کی ضرورت و اہمیت واضح کی اور اس مقصد کے لیے مؤثر جدوجہد شروع کر دی۔

اس وقت سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ ہندوستان پر عیسائیوں کی حکومت قائم ہو گئی تھی اور ان کے تبلیغی ادارے جن کو حکومت کی سرپرستی بھی حاصل تھی، مسلمانوں کو اسلام سے برگشتہ کرنے کے لیے

اسلام پر طرح طرح کے الزام عائد کرتے تھے۔ لیکن مسلمان اپنے مذہب کی حقیقت سے ناواقف ہوئے کی بنا پر ان کی موثر تردید نہ کر سکتے تھے اور عیسائی بڑے پیگنڈہ سے ان کے گمراہ ہو جانے کا قوی اندیشہ تھا۔ اسلام کے دشمنوں نے عیسائیوں کے ذہن میں یہ بات شادی تھی کہ اسلام انسانی ترقی، اور تہذیب و تمدن کا مخالف اور خون آشام مذہب ہے اس لیے عیسائی مسلمانوں کو بہت خطرناک تصور کرتے تھے لہذا انگریزوں نے ہندوستان کی حکومت مسلمانوں سے چھینی تھی اس لیے وہ ان کو اپنا شدید مخالف سمجھتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی شورشِ عظیم نے ان کے اس اندیشہ کو درست ثابت کر دیا تھا کہ اگر مسلمانوں کو موقع مل گیا تو وہ اپنا کھویا ہوا اقتدار حاصل کرنے کی پوری کوشش کریں گے۔ اس لیے انگریزوں کی بالیسی مسلمانوں اور اسلام کی مخالفت پر مبنی تھی اور انھوں نے جو طریقہ تعلیم نافذ کیا وہ مسلمانوں کے دینی عقائد میں شکوک و شبہات اور انتشار پیدا کرنے والا تھا چونکہ مسلمان اسلام سے صحیح طور پر واقف نہ تھے اور نئے نظام تعلیم میں ان کی مذہبی تعلیم و تربیت کا انتظام نہ تھا اس لیے نئے تعلیم یافتہ مسلمانوں میں اسلام سے بدگمانی پیدا ہو جانے کا قوی امکان تھا اور بد لے ہوئے حالات میں مسلمانوں کے لیے جدید انگریزی تعلیم حاصل کرنا بھی نہایت ضروری تھا۔ یہ وہ بڑے خطرات تھے جن پر غالب آنا ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کے لیے بہت ضروری تھا اور سرسید نے ان تمام خطرات کا مقابلہ کرنے کی پوری کوشش کی۔ چنانچہ انھوں نے مسلمانوں کے دینی عقائد کی اصلاح کے لیے اسلامی تعلیمات کو صحیح طور پر پیش کیا۔ عیسائیوں کے اعتراضات کا مدلل جواب دیا۔ انگریزی حکومت کی غلط فہمیاں دور کرنے کی کوشش کی اور جدید انگریزی تعلیم کے ساتھ ساتھ مذہبی تعلیم و تربیت دینے کے منصوبہ کو بڑی خوبی اور کامیابی سے عملی شکل دی۔

مذہب کی سچائی اور فضیلت کا معیار

عقائد و نظریات کو درست کرنے کے لیے سرسید نے یہ کوشش کی کہ اسلام کا صحیح تصور مسلمانوں کے ذہن میں بیٹھ جائے اور وہ اس حقیقت سے آگاہ ہو جائیں کہ دوسرے مذاہب کے مقابلے میں اسلام کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ محض عبادات اور رسوم و رواج کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ

زندگی کے ہر شعبہ میں انسان کی صحیح رہنمائی کرنے والا دین ہے۔ کیونکہ اس کا مقصد انسان کی پوری زندگی کو سنوارنا اور نکھارنا ہے۔ اسلام کے اس دعوے کی صداقت کا ثبوت یہ ہے کہ اس کے تمام اصول فطرت انسانی کے مطابق ہیں اور اس کی کوئی تعلیم ایسی نہیں ہے جو انسان کے مرتبہ کے منافی ہو یا جس پر عمل کرنا اس کے امکانات سے باہر ہو۔ اسلام کے بارے میں سرسید نے یہ خیال ظاہر کیا کہ کوئی مذہب ایسا دنیا میں نہیں ہے جو دوسرے مذہب پر گودہ کیسا ہی باطل کیوں نہ ہو اپنی ترجیح بہ سمہ وجوہ ثابت کر دے مگر یہ رتبہ صرف اسی مذہب کو حاصل ہے جو پھر کے مطابق ہے۔ اور میں یقین کرتا ہوں کہ وہ صرف ایک مذہب ہے جس کو میں ٹھیٹھ اسلام کہتا ہوں۔ اور جو بدعات، محدثات سے اور غلط خیالی اجماع سے اور خطائے اجتہاد و ادات سے اور دھوکہ سلفہ قیاسات سے اور شکوہ اصولی فقہ فخر سے مبرا و پاک ہے۔ مذہب کی سچائی اور برتری کا معیار سرسید نے یہ قرار دیا کہ اس میں کوئی بات قانون فطرت کے برخلاف نہ ہو۔ کیونکہ قانون فطرت درحقیقت خدا کا فعل ہے اور جو مذہب واقعی خدا کا بھیجا ہوا ہوگا وہ خدا کا قول ہوگا پس اس کے فعل اور اس کے قول میں مطابقت ہونا ضروری ہے۔ مذہب کو جانچنے کے اسی معیار کے مطابق انھوں نے اسلام کی سچائی اور فضیلت کو تسلیم کیا اور ۱۸۸۸ء میں لاہور میں اسلام پر تقریر کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ اسلام فطری دین ہے اس کے اصول فطرت کے مطابق ہیں۔ منطق و فلسفہ اور علم طبعی میں کتنی کچھ تبدیلی کیوں نہ ہو اور ان کے مسائل اسلام کے مخالف ہی کیوں نہ معلوم ہوں اسلام ہی برحق اور سچا ہے۔ اسلام فطرت انسانی کے مطابق ہے اور یہی اس کی سچائی کا ثبوت ہے۔ اسلام کے مسائل دو قسم کے ہیں مفروضی اور اجتہادی خدا اور خدا کی وحدانیت پر ایمان اور تصدیق نبوت اسلام کے دو بنیادی رکن ہیں، اور اسلامی احکام کا وہ حصہ جس کو تمام مسلمان مہم من عند اللہ سمجھتے ہیں اور جس کی نسبت یقین رکھتے ہیں کہ وہ جس طرح خدا کی طرف سے نئی آخرازاں کے دل میں القا ہوا ہے اسی طرح بے کم و کاست نبی سے ہاتھوں ہاتھ ہم تک پہنچا ہے۔ اس کی پوری طرح تعمیل کرنا لازمی ہے۔ اور یہ حصہ اس بات کا استحقاق رکھتا ہے کہ اس میں جو بات مسائل فلسفہ و حکمت کے خلاف معلوم ہو اس میں اور مسائل حکمت میں تطبیق کی جائے یا



مسائل کی عین غلطی ثابت کی جائے۔ لیکن اجتہادی مسائل صحیح بھی ہو سکتے ہیں اور غلط بھی۔ اور ان میں جو غلط ہوں ان کی اصلاح کرنے کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ کیونکہ اجتہادی مسئلہ مجتہد کا خیال ہے جو غلط سے معصوم نہیں۔ چنانچہ اجتہادی مسائل اگر فطرت انسانی کے برخلاف ہوں تو اس سے اسلام پر حریف نہیں آتا۔ اور اصل اسلام کی جو روشنی ہے اس میں کچھ نقص نہیں آتا۔

### دین و دنیا میں تفریق کا غلط رجحان

اسلام نے دین اور دنیا میں تفریق کرنے کے بجائے ان میں ہم آہنگی پیدا کی ہے اور دونوں کی بہتری کے طریقے بتلائے ہیں۔ لیکن غیر اسلامی اثرات کے تحت مسلمانوں میں دین اور دنیا میں تفریق کرنے کا رجحان پیدا ہو گیا۔ سرسید کے عہد میں مسلمانوں کی اصلاح میں یہ خیال ایک بڑی رکاوٹ تھا کہ اصل چیز تو صرف نجات اخروی ہے۔ دنیاوی نعمتیں حاصل کرنے کی خواہش بڑی گمراہی ہے۔ اس عقیدے نے مسلمانوں میں اس قدر غلط احساس پیدا کر دیا تھا کہ وہ اپنی تباہ حال زندگی کو سنوارنے اور ترقی کرنے کے خیال سے غافل ہو گئے تھے۔ اس رجحان کو ختم کر کے لوگوں کو اپنی حالت کو بہتر بنانے پر متوجہ کرنے کے لیے سرسید نے ان کو یہ بتلایا کہ نجات ابدی جو ہر سچے مذہب یا سچے دین کا نتیجہ ہے وہ دنیا کے ساتھ لازم و ملزوم نہیں ہے۔ ایک ایسا شخص جس نے تمام عمر عسرت و تنگی میں بسر کی ہو سچے مذہب کی بدولت نجات ابدی حاصل کر سکتا ہے اور جس نے لاکھوں کروڑوں روپے جائز طور پر پیدا اور صرف کیے ہوں وہ بھی سچے مذہب کی بدولت نجات ابدی پاسکتا ہے۔ دنیا اور دین میں ایسا منظم رشتہ ہے جو کسی طرح ٹوٹ نہیں سکتا جس طرح بد بختی سے دنیا دین کو غارت کر دیتی ہے اسی طرح خوش بختی سے دنیا دین کو سنوار بھی دیتی ہے۔ فرض کر دو کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے پاس دولت و حکومت اور منصب نہ رہے۔ سب مغلس اور ناان شینہ کو محتاج ہوں۔ اور در بدر بھیک مانگتے پھرے۔ اور ان کی اولاد جاہل اور نالائق، پورا اور بد معاش ہو۔ تو اس وقت ان کے دین کا کیا حال ہو گا۔ پیرٹ ایک ایسی چیز ہے کہ دین رہے یا جاوے، خدا ملے یا نہ ملے، اس کو ہر حال بھرنے کے لیے بڑے دینداروں کی نسبت تو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ کسی جھگڑ میں گھاس چھیل رہے ہیں۔ کسی پہاڑ پر لکڑیاں چن رہے ہیں یا کسی کا گھوڑا اٹل رہے ہیں۔ لیکن جو ایسے بکے دیندار

نہیں ہیں وہ کیا کریں گے۔ معلوم نہیں کہ ان سے جیل خانے اور نوآبادی جڑیں گے یا یتیم خانے اور کلیسیا رونق پادیں گے۔ پس ایسی حالت میں خیال کرنا چاہیے کہ دین اسلام کی کیشان ہوگی۔ اگر مسلمانوں کی حالت اتنی خراب ہو جائے کہ وہ عظیم کو جو محض ریاکاری اور کماری سے دنیا کماتے پھرتے ہیں کوئی نکما دینے والا یا حرام کا لقمہ تر کھلانے والا نہ رہے۔ جناب حضرت پیر جی صاحب جو لوگوں کو مرید کر کے اپنا شکریہ بناتے پھرتے ہیں اور سالانہ ٹیکس یا جزیہ ان پر مقرر کرتے ہیں ان کو کوئی دینے والا نہ رہے۔ یا جناب مولوی صاحب قبلہ جو حدیث و تفسیر یا صدر اذخس باز غر بڑھاتے ہیں ان کو کوئی چار پیسے کا نوکر رکھنے والا نہ رہے۔ اس وقت ان سب کو یہ پتہ چلے گا کہ مسلمانوں میں دنیاوی ترقی و تہذیب اور تربیت و شائستگی میں کوشش کرنا اور امر معاش میں منہمک ہونا امر معاد سے غفلت برتناسا ہے یا یہ کام خالص خدا کا، اور بالکل دین کا اور سرتاسر معاد کا ہے۔

سرسید کا یہ خیال تھا کہ اگر مسلمانوں کی دنیاوی حالت اچھی ہوگی تو اس سے ان کے دین کی بھی عزت اور توقیر بڑھے گی اور اگر وہ دنیاوی اعتبار سے ذلیل و خوار ہوں گے تو ان کی اس حالت سے ان کے دین پر بھی برا اثر پڑے گا۔ چنانچہ ایسی حالت میں جب کہ مسلمان معاشی تباہی، معاشری بد حالی اور علم سے محرومی کے باعث روز بروز پست سے پست تر ہوتے جا رہے تھے اور ذلیل و حقیر سمجھے جاتے تھے اس بات کی کوشش کرنا کہ مسلمانوں میں قومی ترقی ہو۔ علوم دینی قائم رہیں۔ علوم دنیاوی جو مفید و کارآمد ہیں ان کا رواج اور ترقی ہو۔ لوگ معاش سے فارع البال ہوں۔ اکل حلال پیدا کر کے دیکھ لیتے ہوں۔ حسن معاشرت میں جو نقص ہیں وہ رفع ہوں۔ جن بری رسوم اور خراب عاداتوں سے غیر قومیں مسلمانوں کو، اسلام کو حقیر و ذلیل سمجھتی ہیں وہ موقوف کی جاویں جو خلاف شرع تنصبات و توہمات ہیں اور ہر طرح کی ترقی کے مانع ہیں وہ دور کیے جاویں۔ سرسید کے نزدیک محض دنیا پرستی نہ تھی بلکہ عین وینڈیا کی بھی تھی۔

### عبادت کا مفہوم

عبادت کے متعلق مسلمانوں میں جو غلط تصور قائم ہو گیا تھا سرسید نے اس کی اصلاح کرنے کی بھی

شش کی۔ لوگ اس چیز کو بھول گئے تھے کہ ایک فطری دین اس چیز کو پسند نہیں کر سکتا کہ عبادت قانونیت کے خلاف ہو اور انسان ان تقاضوں کو پورا نہ کرے جو فطرت نے اس پر عائد کیے ہیں۔ عبادت صحیح مفہوم سے ناواقف لوگوں کا خیال یہ تھا کہ تمام رات نماز پڑھنا، ہمیشہ دن کو زندہ رکھنا یا کشتی دی نما قابل تریف عبادت ہے۔ لیکن عبادت کا یہ ایسا تصور ہے جس کو خود حضور رسالت مآبؐ نے غلط دیا ہے۔ سرسید نے حضورؐ کے اس خیال کو سند قرار دے کر مسلمانوں کو یہ بتلایا کہ اصلی اور سچی عبادت یہ ہے جو قانون قدرت کے اصول کے مطابق ہو۔ اور تمام نیکیاں اور عبادتیں جو قانون قدرت کے خلاف ہوتی ہیں پوری نیکیاں اور عبادتیں نہیں ہوتیں۔ تمام قولے جو خدا تعالیٰ نے انسان میں پیدا کیے وہ اس لیے پیدا نہیں کیے کہ وہ بیکار کر دیے جاویں بلکہ اس لیے پیدا ہوئے ہیں کہ سب کام میں لے جائیں۔ اسلام نے ان قولے کے کام میں لانے کا ایسا طریقہ بتایا ہے جس سے جملہ قولے اعتدال پر مشغول رہیں اور ایک کے غلبہ سے دوسرا بیکار اور بے اثر نہ ہو جاوے۔ مگر بہت ہی کم ہیں جو اس نکتہ کو سمجھتے ہیں اور اس طریقہ کو جس کو ہمارے پیغمبر خدا صلعم نے رہبانیت قرار دیا ہے اور ماکو ہندی زبان میں ہوگ کہتے ہیں کمال عبادت اور انتہائے زہد و تقویٰ قرار دیتے ہیں۔ ہمارے زمانے کے مسلمانوں نے سوائے فرائض کے باقی عبادتوں کو صرف نماز روزہ و تلاوت قرآن مجید اور خیالی ترکبیا اور درس و تدریس علوم دینیہ اور اودامانورہ یا وظائف مقررہ پیران ہی میں منحصر کر رکھا ہے حالانکہ میں پیران کا انحصار بعض غلط ہے۔ بلکہ ان میں سے بعض ایسے درجہ پر پہنچ گئے ہیں جو قانون قدرت کے خلاف ہیں اور اس لیے مقصود شارع نہیں ہیں۔

### ہدو یا ضنت

مسلمانوں کے عقائد کو درست کرنے کے لیے سرسید نے اس خیال کو غلط قرار دیا جو زہد و ریاضت بادے میں عام طور پر پایا جاتا تھا اور اس بات پر بہت زور دیا کہ جو نیک کام ذکر و اشغال سے وہ مفید ہیں وہ بھی عبادت کا درجہ رکھتے ہیں اور ان کو مناسب اہمیت نہ دینا بڑی غلطی ہے۔ پیغمبر انصہل نے یہ واضح کیا کہ ایک بڑی غلطی جس میں مسلمان پڑے ہیں وہ یہ ہے کہ انھوں نے زہد و

ریاضت کو صرف راتوں کو یا گھنٹے اور ذکر و شغل کرنے اور نفل پڑھنے اور نفل روزے رکھنے پر منحصر سمجھا ہے۔  
 زہد و ریاضت جہاں تک کہ حد شرعی سے تجاوز نہ کرے بلاشبہ نیکی و عبادت ہے۔ مگر عام فلاح پر  
 کوشش کرنا اور ایسے امور پر کوشش کرنا جو اپنے ہم مذہبوں کے دینی اور دنیوی حال اور مال کی بھلائی  
 و بہتری کے ہوں اس سے بہت زیادہ مفید ہیں۔ زہد و ریاضت ایک تجلّی نیکی ہے جو صرف اپنی ذات  
 کے لیے کی جاتی ہے اور اس کی مثال ایسے شخص کی ہے جو ایک کوٹھڑی میں بیٹھ کر کھانا کھاوے اور صرف  
 اپنا پیٹ بھرے لیکن عام فلاح چاہنے والا جو اس کام میں زہد و ریاضت کرتا ہے اس کی مثال حاتم  
 کی سخاوت کی سی ہے جو ہزاروں آدمیوں کو کھلا کر کھاتا ہے۔ پس کیسی بڑی غلطی ہے کہ تن پروری کو تو عبادت  
 سمجھا جاوے اور اصلی فیاضی اور سخاوت اور سہمداری کو عبادت نہ سمجھا جاوے۔

سرسید کے نزدیک حالات کے بدلنے سے عبادت اور ثواب کی نوعیت بدل جاتی ہے چنانچہ کسی  
 مقام میں اگر پانی کا قحط ہو تو اس بگڑے ہوئے پانی پر چھنے یا قرآن مجید کی تلاوت کرنے یا ذکر و شغل کی ضرب لگانے  
 سے زیادہ ثواب کا کام یہ ہے کہ کندھے پر مشک لا کر لوگوں کو پانی پلایا جائے۔ اس لیے ایک ایسے زمانے  
 میں جب کہ مسلمانوں کی حالت بہت خراب ہو گئی ہو ان کی فلاح و ترقی اور بہتری کے لیے کوشش کرنا نفلین  
 پڑھنے اور دات کو جاگ کر ریاضت کرنے سے زیادہ ثواب کا کام ہے۔

### ترک دنیا

مسلمانوں کے جو غلط رجحانات ان کے زوال کا باعث بنے اور معاشرہ کی اصلاح و ترقی کے لیے  
 جن کو ختم کرنا سرسید نے ضروری سمجھا ان میں ترک دنیا کو عبادت تصور کرنے کا غیر اسلامی عقیدہ بھی  
 شامل تھا۔ اسلام اس کی اجازت تو ہرگز نہیں دیتا کہ انسان اپنے نفس کا بندہ اور دنیاوی لذتوں اور خواہشوں  
 کا غلام بن جائے۔ لیکن وہ یہ ضرور چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو دنیاوی نعمتیں پیدا کی ہیں انسان ان سے  
 مناسب طور پر فائدہ اٹھائے امدان کو بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود اور ترقی کے لیے استعمال کرے۔ لیکن  
 مسلمان جب اپنے مذہب کی تعلیمات سے دور ہونے لگے تو انہوں نے راجہوں اور جاگیروں کا اثر قبول کر لیا  
 اور ترک دنیا کو عبادت خیال کرنے لگے۔ ان کی یہ مغرورہ دینداری و حقیقت دین اور اس کے معاشرتی

مقاصد کے خلاف تھی اور سرسید نے مسلمانوں کو آگاہ کیا کہ یہ خیال کہ ترک دنیا عبادت ہے ایک ایسا غلط اور بھوٹا قول ہے کہ اس سے زیادہ دوسرا نہیں ہو سکتا۔ دنیا ہمارے لیے پیدا ہوئی ہے اور ہم دنیا کے لیے بھرہم اس کو اس طرح پر جس طرح کہ بھوٹے دنیا ترک کرنے والے ترک کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ ترک کر سکتے ہیں۔ ہاں جس طرح کہ شائع نے ترک دنیا کرنا بتایا ہے اس طرح پر ترک کرنا بچا ہے۔ اودھ یہ ہے کہ ہم دنیا کو اس طرح پر کچھ میں جس طرح کہ شارع نے بتایا ہے نہ کہ اپنے جذبات نفسانی کی مرضی پر اور اس کو اس طرح پر کام میں لا دیں جس طرح قانون قدرت نے ہم کو سکھایا ہے نہ کہ اپنی ہوائے نفسی کے مطابق۔ پس یہ بات سمجھنا کہ امورِ دنیا میں مصروف ہونا عبادت نہیں ہے میں غلطی ہے۔ اس کو قانون قدرت کے برخلاف استعمال میں لانا شقاوت اور اس کے مطابق برتاؤ میں لانا عین عبادت ہے۔“

سرسید نے اس خدا پرست کو نادان قرار دیا ہے جو صرف خدا کی محبت اور دنیا سے نفرت کا طلبگار ہو جس کو نہ بد و تقویٰ کے سوا اور کچھ کام نہ ہو اور دنیا کی طرف سے نہایت عاجز و ذلیل اور بے استطاعت و بے مقدور ہو اور جو نہ خود عزت سے رہ سکے اور نہ دوسروں کو فائدہ پہنچا سکے۔ اور اس کے برعکس ایسے دنیا دار کو بہت دانا سمجھتے ہیں جو نیک کاموں کے لیے دنیا اور اس کی نعمتوں کا طلبگار ہو اور دنیا کی جاہ و خدمت سے مالا مال ہو کر قوم کی بھلائی اور ترقی کے اسباب مہیا کرے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ”طوطی کی طرح اللہ اپنا اور یا ہو کر ترکی طرح غور غور غور غور کرنا اللہ کی یا و نہیں ہے بلکہ اس نے جو چیزیں مرحمت کی ہیں ان کو اسی کے کام میں صرف کرنا خدا کی یاد ہے۔ خدا تعالیٰ نے ہم کو تمام نعمتیں اس لیے عطا کی ہیں کہ ہم خود بھی ان سے فائدہ اٹھائیں اور اوروں کو بھی فائدہ پہنچائیں۔“

جس زمانہ میں سرسید علی گڑھ میں مدرسۃ العلوم قائم کرنے کی کوشش کر رہے تھے وہی کے نامور عالم اور مفسر قرآن مولانا عبدالحق دہلوی نے مدرسہ کے مقاصد پر کچھ اعتراضات کر کے دنیا اور اس کی تمام چیزوں کو ناپائیدار قرار دے کر یہ نصیحت کی کہ انسان ہر دم کو دم واپس جانے اور اللہ کی یاد سے غافل نہ ہو۔ سرسید نے مدرسہ کے متعلق غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی اور مولانا کی نصیحت کا یہ جواب دیا کہ بلاشبہ یہ عمدہ نصیحت ہے۔ مگر یہ ایسی بات ہے کہ اس کو ہر کوئی اعلیٰ و ادنیٰ عالم و جاہل سب جانتے ہیں۔ مگر افسوس کہ

کرتا کوئی نہیں۔ اگر آپ خود ہی اس پر عمل رکھتے ہوتے تو آخر خط میں یہ ارقام نہ فرماتے۔ نہ منظر الجواب کیونکہ آپ کو یقین تھا کہ آپ میرا جواب پہنچے ہلک زندہ رہیں گے۔ اس وقت آپ کو اپنی اس نصیحت کا کہ ہر دم کو دم واپس جاننا چاہیے کیوں خیال نہ رہا؟ میں نہایت ادب سے پوچھتا ہوں کہ آپ نے اپنے رہنے کی کبھی کوئی کچی یا کچی حویلی بھی بنوائی ہے؟ کبھی اپنے رہنے کے لیے پھر ڈلوایا ہے؟ آپ کے پاس پہننے کے کے جوڑے ہیں؟ ان میں سے ایک تو آپ پہنے ہوئے ہوں گے اور باقیوں کو آئندہ پہننے کے لیے رکھا ہوگا۔ کم سے کم نانباتی کو صبح و شام کی روٹی پکانے کا حکم دیتے ہوں گے، اور اس ماہ مبارک رمضان میں سحری کے لیے بھی کچھ ضرور اٹھا رکھتے ہوں گے۔ مگر آپ کو اس نصیحت پر کبھی عمل کرنے کا اتفاق نہیں ہوتا کہ شاید ہیں نفس نفس واپس بود۔ پس جس بات پر کہ آپ کبھی عمل نہیں فرماتے وہ سرور کو اس کے کرنے کی کیوں نصیحت فرماتے ہیں۔ جناب ایسی باتیں کہہ دینی اور لکھ دینی آسان ہیں مگر اس پر کسی کو عمل کرتے نہیں دیکھا۔

”بندہ نے بھی زمانہ دیکھا ہے۔ بڑے بڑے مقدس عالموں کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں۔ بڑے بڑے بزرگوں اور درویشوں کی جوتیاں سیدھی کی ہیں مگر اسمیں نورانی کاسب کو محتاج پایا۔ پھر بھلا آپ ایسی باتیں جاہل مسلمانوں کے برباد کرنے کو کیوں فرماتے ہیں؟ ہمارے دین میں کچھ تنگی نہیں ہے جس سے خدا اور رسولؐ نے منع فرمایا ہے اس سے ہم کو پرہیز کرنا چاہیے۔ اور جس چیز سے ہم کو منع نہیں کیا وہ ہمارے لیے حلال اور مباح اور خدا کی نعمت ہے۔ ہم کو شریعت محمدیہ کی مطابقت میں خدا کی نعمتوں کو لوٹنے دو۔ وہ تو ہمارے خدا کی نعمتیں ہیں اور اس نے ہمارے لیے بنائی ہیں۔ پھر ہم نہ لوٹیں گے تو کون لوٹے گا۔ ہاں خدا سے یہ دعا مانگو کہ ہم ان نعمتوں کے سبب سے معزور نہ ہو جائیں اور اپنے خدا کو جس نے وہ نعمتیں ہمارے لیے وقف کر دی ہیں بھول نہ جائیں۔“ مرسید کے اس جواب سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ جو لوگ دنیا اور اس کی نعمتوں کو ناپائیدار قرار دے کر ترک دنیا کی تعلیم دیتے ہیں وہ خود بھی اس پر عمل نہیں کر سکتے۔ ان میں اتنی ہمت، طاقت اور صلاحیت نہیں ہوتی کہ اپنی تباہ حال قوم کو زوال وادبار کی پستیوں سے نکالی کر راہ ترقی پر گامزن کر سکیں اس لیے وہ دینداری کا ہمارا کئے ایسی باتیں کہتے ہیں جو دین کے

مختلف ہوتی ہیں اور جن کا نتیجہ قوم کے حق میں مزید تباہیوں کی شکل میں نکلتا ہے۔

## پاک اور ناپاک علوم

غلط اور گمراہ کن نظریات نے مسلمانوں میں جو نقصان رسالہ عقائد پیدا کر دیے۔ اور جن کو دور کیے بغیر معاشرہ کی حالت کو بہتر بنانا ممکن نہیں ہے ان میں یہ غلط خیال بھی شامل ہے کہ صرف دینی علوم کی تحصیل تو عبادت میں داخل ہے لیکن دنیاوی علوم کو حاصل کرنا بے دینی اور گمراہی کا ثبوت ہے۔ علم دین فقہ، تفسیر اور حدیث تک محدود ہے اور جو شخص ان کے علاوہ کوئی اور علم حاصل کرتا ہے وہ غیث بن جاتا ہے علم کے متعلق یہ نظریہ سرسید نے غلط قرار دے کر یہ واضح کیا کہ اسی سبب سے مسلمانوں میں روز بروز علم کا تمیز مل رہا ہے جس کی وجہ سے خود علم دین بھی محدود ہوتا جاتا ہے۔ علوم دینیہ کا صرف ہانا نہ کچھ عبادت ہے اور نہ کچھ ثواب۔ البتہ وہ اس وقت عبادت یا ثواب ہو سکتا ہے جب کہ اس کو امور دینی کے کام میں لانے کی نیت سے پڑھا جاوے۔ پس مدار عبادت و ثواب نیت پر ڈالنا کہ نفس علم پر۔ اور یہی حال تمام باقی علوم کا ہے۔ وہ تمام علوم جن کو دنیوی کہتے ہیں ترقی و استحکام اور تعلیٰ علوم دینی کے لیے بھی ضروری ہیں۔ گو ان کا پڑھنا بھی فی نفسہ عبادت نہ ہو جیسا کہ علوم دینیہ کا پڑھنا بھی فی نفسہ عبادت نہیں ہے۔ مگر جب کہ علوم دنیوی اس نیت سے پڑھے جاویں یا پڑھائے جاویں کہ یہ علوم دینیہ کے لیے مثل آلہ کے ہیں تو ان کا پڑھنا یا پڑھنا بھی ویسا ہی عبادت ہے جیسا کہ علوم دینیہ کا ہے۔

خدا وہ اس کے علوم دنیوی بھی اگر ان کی تعلیم نیک طرح پر ہو تو باعث ترقی ایمان ہوتے ہیں۔ ہم ریاضی پڑھ کر خدا تعالیٰ کی اس قدرت کاملہ سے واقف ہوتے ہیں جو خلق آسمان و زمین و کواکب و سیارہ و نبات میں کام آتی ہے۔ جس وقت ہم علم ارض پڑھتے ہیں تو ان عجائبات سے واقف ہوتے ہیں جو خدا تعالیٰ نے اس کرم خاک میں بنائے ہیں۔ علم نباتات اور علم حیوانات سے جب ہم واقف ہوتے ہیں تو پھولوں کی پنکھڑیوں کی رنگ آمیزی اور کھجور کی پچی کاری ہم کو حکیم مطلق کی حکمت کا مد پر یقین دلاتی ہے۔ اسی طرح تمام علوم ہماری معرفت کو قوت بخشتے اور خدا کے واحد پر ہمارے ایمان کو اور مستحکم کرتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے اگر ہم ان علوم کو بھی علوم دینیہ میں شامل سمجھیں تو کچھ بعید نہیں۔ خدا تعالیٰ

نے ہم کو ایسا عمدہ مذہب دیا ہے جو ہمارے مواد اور معاش دونوں کو قانون قدرت کے مطابق اصلاح کرنے اور ترقی دینے والا ہے۔ ہم یہ اندازہ کر سکتے ہیں کہ اگر تہم لوگ صرف علوم دنیوی کی تحصیل کریں تو دین کا کیا حال ہوگا۔ اسی طرح یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اگر تمام لوگ صرف علوم دینی پڑھا کریں تو ہماری دنیا کا، جس کی اصلاح شریعت سے خارج نہیں ہے، کیا حال ہوگا۔ علوم دنیاوی کے معدوم ہونے سے دین اور علوم حقیقی دونوں کے معدوم ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔ پس ہمارا فرض ہے کہ ہم دونوں قسم کے علوم کی ترویج پر سعی و کوشش کریں اور ایک کو دوسرے کا آلہ سمجھ کر دونوں کو بڑھانا اور بڑھانا داخل عبادت جانیں۔

### ثواب اور اس کا مقصد

مسلمانوں کا ایک اور عقیدہ جس کو سرسید معاشرہ کی اصلاح و ترقی کے لیے بدلنا چاہتے تھے ثواب کا غلط تصور تھا۔ چند ایسے کام تھے جن کو کرنا مسلمانوں کے خیال میں کارِ ثواب تھا اور مسلمان یہ سمجھ کر ثواب کے یہ کام انجام دیتے تھے کہ اس کے بدلے میں ان کو جنت ملے گی۔ سرسید کے نزدیک ثواب کا یہ تصور بہت محدود، غلط اور خود غرضی پر مبنی تھا۔ اور انھوں نے اس خیال کو بدلنے کی کوشش کی۔ عام طور سے ثواب کے جو غلط معنی لیے جاتے تھے ان کو واضح کرتے ہوئے سرسید نے یہ بتلایا کہ جب ہم پچھلے زمانے پر نظر کرتے ہیں تو قومی ہمدردی کی بہت سی نشانیاں پاتے ہیں۔ ہر طرف ہزاروں کھنڈرات مسجدوں، پلوں، کنوؤں اور مہمان سراؤں کے نظر آتے ہیں۔ ہزاروں لاکھوں روپے لگا کر لوگوں نے مہمان سراہیں بنوائیں۔ کنوئیں کھدوائیں۔ اور پل بنوائیں۔ سنہری مسجدیں بنوائیں جن کے بڑے بڑے برج سونے کے کام سے مزین تھے۔ سنگ مرمر کی مسجدیں بنوائیں جو موقی مسجد کے نام سے مشہور ہوئیں۔ بڑی بڑی عالیشان خانقاہیں بھی تعمیر کیں جن کے نشانات اب بھی پائے جاسکتے ہیں لیکن مدرسوں کے کچھ زیادہ نشانات نہیں ملتے۔ تاہم کئی مدرسے بھی قائم کیے گئے جن کا ذکر تاریخوں میں ملتا ہے اور کئی مدارس اب بھی جاری ہیں۔ یہ آثار دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ ہم لوگوں میں قومی ہمدردی قدیم سے چلی آتی ہے۔ لیکن جب زیادہ غور کرتے ہیں تو سب دھوکہ ہی دھوکہ نظر آتا ہے۔ جنھوں نے



یہ کام کیے اور کر رہے ہیں ان کے دل سے جو چھوڑ معلوم ہوگا کہ یہ سب کام اس خیالی جوش میں کیے ہیں کہ ہم ثواب کے کام میں مصروف ہیں۔ اور ثواب کی گھڑیاں باندھ رہے ہیں۔ مرتے ہی یہ سب کام ہم کو بہشت میں لے جا دیں گے اور بہشت میں ہم بڑے بڑے درجے پا دیں گے۔ ہمارے سر پر تاج ہوگا اور ایک موتی کا محل جنت میں ملے گا۔ حوریں تصرف کو ہوں گی جن کو ہمارے سوا کسی نے چھو ا بھی نہ ہوگا۔ پھر ان کی تعداد چار پر بھی محدود نہ ہوگی۔ بے انتہا جتنی چاہو۔ غلام بھی نہایت خوبصورت ہوں گے۔ باغ ہوگا۔ میوہ ہوگا۔ نرہیں ہوں گی۔ شراب ہوگی۔ پیئیں گے اور پین کریں گے۔ بہشت میں یہ عیش و عشرت حاصل کرنے کے لیے جو کام کیے جاتے ہیں سرسید نے ان کو قومی ہمدردی کے بجائے خود غرضی اور بالکل ایسے ہی کام قرار دیا ہے جیسے کہ ایک رند مشرب دنیا میں انہی عیشوں کو حاصل کرنے کے لیے کرتا ہے۔ اگر باغبانوں کو مزدوری دے کر اپنے پھل کے لیے باغ لگوانا۔ مزدوروں کو مزدوری دے کر اپنے آدمی کے لیے محل بنوانا اور کھال کو دام دے کر اپنی عیاشی کے لیے شراب کھجوانا قومی ہمدردی اور کارِ ثواب نہیں ہے تو پھر وہ کام جو جنت میں عیش کرنے کی غرض سے کیے جاتے ہیں قومی ہمدردی اور ثواب کے کام کیے ہو سکے۔ ہیں۔

ثواب کے کاموں کو مسجدوں، خانقاہوں اور تالابوں کی تعمیر تک محدود رکھنے اور جنت میں عیش کرنے کی غرض سے یہ کام کرنے کے رجحان کو بدل کر قوم کی فلاح و ترقی کے لیے تمام ضروری کام انجام دینے پر لوگوں کو متوجہ کرنے کے لیے سرسید نے یہ بتلایا کہ اسلام کا صحیح مسکنہ یہ ہے کہ اس کام کے کرنے میں ثواب ہے جس کی ضرورت ہے۔ دیکھو کوئی اجر ہجرت سے زیادہ نہ تھا جس کی اس وقت بڑی ضرورت تھی۔ مگر ختمہ کے بعد اس کا اجر کچھ بھی نہ تھا۔ عیش و اسامہ کی تجویز کے لیے جو چار ٹکے کا اسباب البرکہ صدیقؐ نے حاضر کیا جس کی ضرورت تھی مگر اب اس کی برابری کو، احد کے برابر سونا بھی نہیں کر سکتا۔ یہی سچا اصول مذہب اسلام کا ہے۔

ثواب کے کام

مسلمانوں میں ایسے لوگ بھی تھے جو مذمتِ خلق کو نیکی اور ثواب کا کام سمجھتے تھے۔ اور نیک کام کرنے

کی اس کافی کوشش اپنے نقطہ نظر کے مطابق کرتے تھے۔ لیکن ان لوگوں کا نیکی اور خیر کا تصور چونکہ بہت محدود تھا اس لیے وہ قوم کی فلاح و بہبود کے لیے ضروری امور اور خدمتِ خلق کے زیادہ اہم اور ضروری پہلوؤں پر توجہ نہ کرتے تھے۔ ان کے خیال میں ثواب کے کام بس اسی حد تک محدود تھے کہ مسجدیں بنوا دیں لوگوں کے آرام کے لیے کنوئیں کھدوا دیں۔ اور عبادت و ریاضت میں مصروف رہیں۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی زوال نے مسلمانوں کو جن مشکلات میں مبتلا کر دیا تھا اور ان کے بگڑے ہوئے حالات نے معاشرتی اصلاح، اقتصادی بہتری اور قومی ترقی کے لیے جن مسائل کو حل کرنا ناگزیر بنا دیا تھا ان پر قابو پانے کی تدبیریں ان کی نظر میں نہ تو نیکی اور ثواب تھیں اور نہ خدمتِ خلق۔ سرسید یہ چاہتے تھے کہ مسلمان اس حقیقت کو محسوس کریں کہ مسلمانوں کی معاشرتی زندگی کے مختلف شعبوں میں جو خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں وہ ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے وجود کے لیے بہت بڑا خطرہ ہیں۔ اور اس زمانے میں سب سے بڑی نیکی اور سب سے بڑا ثواب کا کام قوم کی خدمت کرنا اور اس کو تباہی و بربادی سے بچانے میں مدد دینا ہے۔ چنانچہ انھوں نے لوگوں کے دل میں یہ خیال بٹھانے کی کوشش کی کہ نیکی بلاشبہ نیک ہے اور ہمیشہ رہنے والی نیکی سب نیکیوں سے افضل و اعلیٰ ہوتی ہے۔ انسانوں میں نیک وہ ہے جو بہت سی نیکیاں کرے مگر سب سے زیادہ نیک وہ ہوگا جس کی نیکیاں سب سے افضل اور اعلیٰ ہوں بعض لوگوں نے بلی، مسجدیں اور کنوئیں بنوائیں اور ان چند روزہ رہنے والی نیکیوں کو خیر و اہم سمجھ لیا۔ بعض لوگوں نے خیر خیرات میں زہد و تقویٰ اور عبادت کو خیر و اہم خیال کیا۔ لیکن ان کی نیکیاں خیر و اہم نہیں بلکہ چند روزہ ہیں۔ اگر غور سے دیکھا جاوے اور ٹھیک ٹھیک سمجھا جاوے تو مجبوز رفاہ عام اور انسان کی بھلائی چاہنے کے اور کوئی نیکی خیر و اہم نہیں ہے۔ انسان کی بھلائی نہ تو نیکی کرنے والے کی موت سے ختم ہوتی ہے اور نہ اس زمانے کے انسانوں کے فنا ہونے سے فنا ہو جاتی ہے بلکہ نسل در نسل اور پشت در پشت آئندہ انسانوں میں چلی آتی ہے اور قیام دنیا تک و اہم رہتی ہے۔ اس لیے صرف یہ ایک نیکی ہے جس کو خیر و اہم کہہ سکتے ہیں۔

آئندہ تعالیٰ نے انسان کی بھلائی چاہنے کی خدمت انبیاء کو عطا کی۔ پس انسان کی بھلائی میں

سچی کرنا انبیاء کا ورثہ لینا ہے۔ اور تمام نیکیوں میں سے افضل اور اعلیٰ نیکی کا اختیار کرنا ہے۔ پس فلاح عام کے کاموں کو عبادات دینی میں سے نہ سمجھنا اور صرف نوافل اور تسبیح و تہلیل کو عبادت جانتا بہت بڑی غلطی ہے۔ یہ خیر و ائم اور بھی زیادہ نیک اس وقت ہو جاتی ہے جب اس کی ضرورت ہو۔ اور موجودہ زمانہ میں اور بالخصوص مسلمانوں کے لیے اس کی بہت ضرورت ہے۔ اس لیے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ صرف تسبیح و تہلیل و زہد و تقویٰ ہی پر تکیہ نہ کریں۔ اور صرف اداائے زکوٰۃ اور فضلے و لدین ہی پر اقتصار نہ کریں بلکہ تھوڑا سا وقت اور دو چار درہم رفاہ و فلاح حال مسلمانوں کے لیے بھی بھالیں اور خیر و ائم کی نیکی کو بھی حاصل کریں ؟

سرسید کو اپنی قوم کی اصلاح و ترقی کی کوششوں میں جو رکاوٹیں پیش آرہی تھیں ان کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ مسلمان اس کا خیر کو محض ایک دنیاوی معاملہ سمجھتے تھے اور اس کو اپنا دینی فرض اور افضل و اعلیٰ نیکی خیال نہ کرتے تھے۔ سرسید کو اپنی مشکلات کا احساس تھا اور وہ ان کو دور کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے مدرستہ العلوم کی امداد کے سلسلہ میں مولوی محمد علی حسن خاں کو لکھا تھا کہ "ایک عام خیال نسبت حسنات و خیرات و مبرات کے محدود ہو گیا ہے۔ اس خیال کو توڑنا اور یہ بات دل میں ڈالنی کہ درحقیقت جس امر کی مسلمانوں کو ضرورت ہے اور جس کے نہ ہونے سے مسلمانوں کی روز بروز ذلت ہوئی جاتی ہے اور اس کے ساتھ اسلام کی بھی ذلت ہے اس میں تاہید کرنا اور اس ذلت سے مسلمانوں کو نکالنا سب سے بڑی حسنات میں شامل ہیں۔"

تقلید پرستی

اسلام ایک ایسا دین ہے جو انسانی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہے۔ دنیا کی تمام قوموں کے لیے ہے اور ہر ملک اور ہر زمانے کے لیے ہے۔ جو مذہب اس قدر ہمہ گیر، آفاقی اور دائمی ہو اس کو مختلف زمانوں اور مختلف حالات میں نئے نئے مسائل حل کرنا ہو گا اور زمانے کے تقاضوں کو دینی اصول و مقاصد سے ہم آہنگ کرنا پڑے گا۔ ورنہ انسانی ترقی میں رکاوٹ پیدا ہوگی اور زمانے کا ساتھ نہ دینے والا مذہب محض بے جان عقائد کا مجموعہ بن کر غیر موثر ہو جائے گا۔ اسلام نے انسانی معاشرہ کی

اسی ضرورت کو ملحوظ رکھ کر مسلمانوں کو اجتہاد کرنے کا اختیار دیا ہے تاکہ وہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے زمانے کے نئے نئے تقاضوں کو پورا کر سکیں اور اسلامی معاشرہ کی ترقی میں رکاوٹیں مائل نہ ہوں۔ لیکن جب مسلمان زوال پذیر ہو گئے تو انھوں نے اجتہاد کو ترک کر کے محض تقلید کا عمل یعنی اختیار کر لیا اور یہ فرض کرنے لگے کہ اجتہاد کی آزادی تو اماموں پر ختم ہو گئی۔ ان کے بعد اجتہاد کی مطلق گنجائش نہیں اور اب مسلمانوں کا کام صرف یہی رہ گیا ہے کہ وہ کسی امام کی تقلید کریں۔ تقلید کے اس غلط تصور نے اسلامی معاشرہ کی ترقی کو روک دیا اور وہ زوال پذیر ہو گیا یہاں تک کہ اس کی حالت انتہائی پست ہو گئی اور مسلمان اسلام سے بہت دور ہو گئے۔

سرسید کے خیال میں مسلمانوں میں تقلید کا یہ رجحان ان کی ترقی میں بہت بڑی رکاوٹ اور ان کے زوال و اباد کا ذمہ دار تھا۔ وہ اماموں کا احترام کرتے تھے۔ لیکن یہ تسلیم کر نہ سکتے تھے کہ انھوں نے جو رائے قائم کی ہے اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی اور ہمیشہ اسی رائے پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اجتہاد کا دروازہ بند کر کے محض تقلید کرتے رہنے سے مسلمانوں اور اسلام کو بہت نقصان پہنچا ہے۔ اور یہ بہت ضروری ہے کہ مسلمان تقلید کے بارے میں اپنا نظریہ بدل دیں چنانچہ محسن الملک کے نام ایک خط میں انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر لوگ تقلید نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و حدیث سے صحیح حاصل ہوتا ہے تلاش نہ کریں گے اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کر سکیں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔ اسی خیر خواہی نے مجھ کو براہِ گنجتہ کیا ہے جو میں ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پروا نہیں کرتا۔ ورنہ آپ کو خوب معلوم ہے کہ میرے نزدیک مسلمان رہنے کے لیے اور بہشت میں داخل ہونے کے لیے ائمہ کبار و رکن رمولوی جو کہ بھی تقلید کافی ہے۔ کیونکہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہ لینا ہی ایک ایسی طہارت ہے کہ کوئی نجاست باقی نہیں رہتی پس میں دشمنِ اسلام ہوں یا مثلِ ابوبکرؓ و عمرؓ کے دوستِ اسلام ہوں .... میں سچ کہتا ہوں کہ جس قدر نقصان اسلام کو تقلید نے پہنچا ہے اس کا کسی چیز نے نہیں پہنچایا۔ سچے اسلام کے حق میں تقلید شکلیا سے بھی زہر قاتل ہے۔ بلاشبہ ہم نے علماء کو مثلِ یہود و نصاریٰ کے ارباب من

دون اللہ سمجھ لیا ہے۔ خدا اس گناہ سے سب مسلمانوں کو بچائے۔

سر سید اسلام اور مسلمانوں کی بقا و ترقی کے لیے اجتہاد کو لازمی خیال کرتے تھے، اور ان کی رائے یہ تھی کہ متاخرین اہل سنت و جماعت نے عجیب غلط مسئلہ بنایا ہے کہ اجتہاد ختم ہو گیا اور اب کوئی مجتہد نہیں ہو سکتا۔ اکثر علمائے دین کا یہ مذہب ہے کہ ہر زمانہ میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے۔ پس کیسی بڑی غلطی اہل سنت و جماعت کی ہے کہ اجتہاد کو ختم اور مجتہد کو معدوم مانتے ہیں۔ اس غلط اعتقاد نے مسلمانوں کو دین و دنیا میں نہایت نقصان پہنچایا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم اس خیال کو کچھ جوڑیں اور ہر بات کی تحقیق پر مستعد ہوں۔ خواہ وہ بات دین کی ہو یا دنیا کی۔ غور کرنا چاہیے کہ ہر گاہ زمانہ حادث ہے اور نئے نئے امور اور نئی نئی حاجتیں ہم کو پیش آتی ہیں۔ پس اگر ہمارے پاس زندہ مجتہد موجود نہ ہوں گے تو ہم مردہ مجتہدوں سے نئی بات کا مسئلہ جو ان کے زمانے میں حادث بھی نہیں ہوئی تھی کیوں کر پوچھیں گے۔ پس ہمارے لیے بھی مجتہد العصر و الزمان کا ہونا ضروری ہے۔ جو لوگ ائمہ کبار کے اجتہاد کو حرف آخر سمجھتے ہیں اور ہر حال اور ہر زمانے میں ان کی تقلید کرنے کے قائل ہیں وہ لوگ سر سید کے نزدیک گمراہی میں مبتلا ہیں اور ان کا یہ غلط عقیدہ ائمہ کو وہ مرتبہ دینا چاہتا ہے جو صرف رسول کے لیے ہے۔ کیونکہ ان کا یہ خیال ہے کہ جس طرح خدا کو اپنی ذات و صفات میں وحدت ہے اسی طرح رسول کو تبلیغ احکام یا احکام میں شریعت کے قرار دینے میں وحدت ہے اور کسی کو اس میں شریک نہیں کیا جاسکتا۔ پس جو شخص رسول کے سوا کسی اور شخص کے احکام کو دین کی باتوں میں اس طرح پر واجب العمل سمجھتا ہے کہ اس کے برخلاف کرنا گناہ ہے اور اسی کی تابعداری کو باعث نجات یا ثواب سمجھتا ہے وہ بھی ایک قسم کا شرک کرتا ہے جس کو میں شرک فی النبوت سے تعبیر کرتا ہوں۔

سر سید نے اپنے زمانے کے مسلمانوں کو دینی گمراہی سے بچانے اور اصلاح و ترقی کی راہ پر گامزن کرنے کے لیے ان کے عقائد درست کرنے کی جو کوششیں کیں وہ مسلمانوں میں ایک فکری و ذہنی انقلاب پیدا کرنے کی بنیاد بن گئیں۔ اور جدید و دینی افکار کی تشکیل میں سر سید کے نظریات نے غیر معمولی اہمیت حاصل کر لی۔

## سنوسیہ

صوفیہ کے طبقوں میں پچھلی صدی سے اب تک دو حلقے مخصوص و مستثنیٰ حیثیت رکھتے ہیں جنہوں نے خانقاہوں سے نکل کر میدانِ جہاد میں قدم رکھے اور اس خندہ پیشانی سے راہِ حق میں جانیں نثار کر دیں جو قرونِ اولیٰ کے صحابہ کبار کی شانِ حق۔ ایک تو انیسویں صدی کے اوائل میں سید احمد شہید اور ان کے رفقاء شاہ اسماعیل شہید وغیرہ جنہوں نے ایک باقاعدہ جہاد کے بعد سکھوں کے مقابلے میں ۱۲۴۶ھ (۱۸۳۱ء) میں بمقام بالاکوٹ شہادت پائی اور جن کے خلفاء قزو قادی میں مبتلا رہ کر ایک صدی تک انگریزوں کے خلاف گوریلا جنگ کرتے رہے یہاں تک کہ پاکستان قائم ہو گیا۔ اور مجاہد صوفیوں کا دوسرا حلقہ سنوسیہ ہے جس نے شمال مغربی افریقہ میں حق کے لیے جہاد کی ایک عظیم تحریک کو منظم کیا۔

محمد بن علی السنوسی

طبقہ سنوسیہ کے بانی سیدی محمد بن علی السنوسی المہاری الحنفی الادویسی ۱۲۰۶ھ میں مستغلم کے قریب طرش (الجزائر) میں متولد ہوئے۔ اوائل عمر میں قرآن و حدیث اور فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۳۳ھ سے ۱۸۴۲ھ تک کہ معظمہ میں مقیم رہے اور اپنے سلسلہ کا پہلا زادیہ جبل البقیس پر قائم کیا۔ پھر سرنیکا میں قیام پذیر رہے جہاں پہلے زادیہ رفاط پھر سرنیکا کے قریب جبل اخضر میں زادیۃ البیضاء پھر تسانا میں ۱۸۵۵ھ میں جنوب میں زادیہ قائم کیے جنہوں کو زاد شدہ غلاموں سے آباؤ کیا۔ زادیوں کی تعداد ۱۸۵۹ھ میں ۲۲ سے ۱۸۸۶ھ میں ایک سو تک پہنچ گئی۔ انہوں نے ۱۲۶۶ھ میں جنوب میں وفات پائی۔

انہوں نے اپنے طریقے میں شمول کے لیے سرت یا لطیف کے ایک ہزار درود کی ہدایت کے علاوہ بار تفسیفیں چھوڑیں۔ ایک اصول پر، ایک قرآن و حدیث کے تطابق و توافق پر (تعلیم ائمہ اور بعد سے آزاد

رہ کر۔ اگرچہ مصنف اپنے آپ کو مالکی کہتے ہیں۔ اور اجتہاد کے حامی ہیں۔ اور وہ تصوف پر جن میں فرسٹان کے سلسلہ جت شریعہ کا شمار ہے جن میں ۵۰ صوفیانہ ہیں۔ ان کے طریقے کی شریعت و صحت عقیدہ کی دلیل کے طور پر ہے۔ چوتھی السبیل المعین فی طرائق الاربعین ہے جن میں چالیس اگے طریقوں کے ذکر کے قوائم ہیں اور اپنے طریقے کو سب کا خلاصہ بتایا ہے۔ یہ آخری تصنیف نہایت عجیب ہے۔ اگرچہ اس کے بیانات زبانی اور سید بسینہ ظاہر کیے گئے ہیں لیکن مصنف کا اقرار ہے کہ وہ حسن محبی (متوفی ۱۱۱۳ھ) کے رسائل سے لیے گئے ہیں جن کا تتبع سیدی مرتضی الزبیدی نے اپنے عقد الجمان میں کیا ہے۔ ذکر حلاجیہ پر جو باب ہے وہ ابو سعید القادری کے آداب الذکر میں ہے جو ۹۶۱ھ میں ہندوستان میں مخطوط ہوئی (ملاحظہ ہو کٹیلاگ یوانو ۱۷۸۵ مسودات لکھتہ - ۱۷۸۰)۔ اس میں یہ باب ذکر لفظ بہ لفظ موجود ہے۔ اس سے اور اکات احمد الشادری متوفی ۱۰۲۶ھ کے مشترک ماخذ کا پتہ چلتا ہے۔

ان کے فقہی اجتہاد کے دعوے کو قاہرہ میں ۸۴۲ھ میں ایک مالکی فقیہ محمد العیش نے کفر بتایا۔ سنو سب مالکی، اسبالی (نمازیں تیس کے وقت دونوں ہاتھ کرانے) پر عمل نہیں کرتے۔

### احمد بن اوریس

مستغنا میں قادریہ اور فاس میں طیبہ تھانیہ طریقوں میں شامل ہو کر سنوی عقائد نے اپنے مرشد شریف احمد بن اوریس العاسی (متوفی ۸۳۷ھ) بانی قادریہ اور سیبہ و معلم طرق جدیدہ رشیدیہ و امیر غنیہ کے زیر اثر مکہ میں معین شکل اختیار کی۔

انھوں نے صلیبی عقیدے کے مطابق قرآن اولیٰ کے صحابہ کے اور اہتمام باجد کے اجماع اور قیاس سے انکار کر دیا۔ احکام شریعت کی بنیاد صرف قرآن اور سنت کو قرار دیا۔ ساتھ ہی ساتھ صوفیانہ ذکر و اذکار اور وظائف کی تعلیم بھی دی۔ لیکن صوفیوں کے عقیدہ بقا باللہ یا وصل بحق کی قطعی تردید و تکذیب کو کہے قرب نبی یا روح نبوی سے اتحاد کو صوفیانہ ریاضت کی منزلی قرار دیا۔ اور اس کا نام طریقہ محمدیہ رکھا۔ اس طریقے کو سرخ و شاندار کامیابی حاصل ہوئی۔

## تحریک کے مقاصد اور نتائج

ان کے بعض مریدوں نے انھیں بنیاد ولبہ اور ادب وحق میں قائم کیں۔ ان میں سب سے زیادہ با اثر وہ طریقہ تھا جو الجزائر کے محمد بن علی السنوسی (متوفی ۱۸۵۷ء) نے سرینیکا میں قائم کیا۔ شریعت اسلام میں قرآن و سنت پر زیادہ شدت سے زور دینے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ خدا کی راہ میں جہاد کے اجرا کی اہمیت اور جوش و خروش بہت بڑھ گیا۔ حالانکہ جہاد کا تخیل مسلمانوں میں صدیوں سے آہستہ آہستہ بہت کمزور ہو چکا تھا۔ یہاں تک کہ صوفیوں نے اس کی پہلے طور پر تاویل کر لی تھی دینی جہاد سے مراد اپنے نفس پر جہاد ہے نہ کہ دوسروں کی جانوں پر۔

انھوں نے ہی اولیٰ اولیٰ ایک اسلامی برادری کا تصور پیش کیا جس نے ایک اسلامی جمہوریہ کی راہ کھول دی۔ ان کا پیغام بھی کی طرح تمام لیبریا (طرابلس) میں اور اس کے آگے پھیل گیا۔ ۱۸۵۹ء میں اپنے استقلال کے وقت تک یہ ایک وسیع ولایت کے حکمران تھے جو بحر روم سے استوائی افریقہ اور صحرائے الجزائر تک پھیلی ہوئی تھی۔ لفظ ولایت اس بے مثال نظام کی صحیح ترجمانی نہیں کرتا کیونکہ سنوسی اعظم نے کبھی اپنے یا اپنی اولاد کے لیے کسی شخصی حکومت کا قیام نہیں چاہا۔ وہ صرف اسلام کی اخلاقی، سیاسی و معاشرتی احیاء کے لیے ایک تنظیم کے خواہاں تھے۔ شمالی افریقہ کے تمام زادیوں سے جو انھوں نے قائم کر رکھے تھے اپنا پیغام بعید ترین قبائل تک پہنچایا اور دس بیس برس کے اندر عربوں اور بربروں میں ایک مہمزاۃ انقلاب پیدا کر دیا۔ بین القبائلی خانہ جنگیاں رفتہ رفتہ ختم ہو گئیں۔ ریگستان کے بے ہمارے جنگجو سپاہی مواخاۃ و تعاون کی روح سے قوی ہو گئے جس سے اب تک وہ نا آشنا تھے۔ زادیوں میں ان کے بچوں کو تعلیم دی جاتی، صرف علوم اسلام کی نہیں بلکہ علمی فنون اور دستکاریوں کی بھی، جن سے جنگجو با دیہ نشینوں کو پہلے نفرت تھی۔ ان کو ان علاقوں میں جو صدیوں سے بھر پڑے تھے زیادہ مقداریں پیداوار حاصل کرنے اور اچھے کمزور زمین کو سدھانے کی ترغیب دی گئی۔ سنیوں کے زیر نگرانی ریگستان میں باجیا سبز خطے نظر آنے لگے۔ تجارت کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ سنیوں کے قیام امن و امان نے ان علاقوں میں سفر ممکن بنادیا جہاں سے پہلے کوئی قافلہ صحیح و سالم گزر نہ سکتا تھا۔ الغرض اس طریقے کا اثر تہذیب و تمدنی



کیلے ایک زبردست محرک ثابت ہوا۔ اس کی سخت دینداری نے اس بیدار آبادی کا اخلاقی معیار اتنی بلندی پر پہنچا دیا جہاں تک وہ کسی حلقہ ارض میں کبھی نہ پہنچا۔ قبائل اور ان کے سرداروں نے ایک ایک کر کے سنوسی اعلیٰ علم کی روحانی سیادت کو بخوشی قبول کر لیا۔

جب کہ اس حلقہ نے اپنی تمام مساعی اپنائے ملک کے عروج و ارتقاء پر مرکوز کر دیں ایک وقت ایسا آیا کہ اس کے اثر اور وقت کو حکومت وقت کی طاقت سے تیز نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اور یہ طاقت حلقہ کی اس صلاحیت پر مبنی تھی کہ سید سے ساوے بدوؤں اور شمالی افریقہ کے تواریخ TUAREG کو ان کے معاملات مذہب میں اب تک ان کی بے جان رسم پہنچتی ہے ہٹا کر ان کے دلوں کو سچی روح میں زندگی بسر کرنے کی آرزو سے لرزہ کر دیا۔ اومان میں یہ احساس پیدا کر دیا کہ ہم سب آزادی، انسانی عظمت و اخوت کے لیے جدوجہد کر رہے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے اب تک عالم اسلام میں کہیں بھی کسی بڑے پیمانے کی تحریک اسلامی طرز زندگی سے اتنی قریب پیدا نہیں ہوئی جتنی سنوسی تحریک۔

یہ عہد امن انیسویں صدی کے دہائیوں میں منتشر ہو گیا جب کہ فرانس الجزائر کے جنوب میں استوائی افریقہ کی طرف بڑھنے لگا اور قدم قدم چل کر ان خطوں پر قابض ہونے لگا جو پہلے حلقہ سنوسیہ کی روحانی رہنمائی میں آزاد تھا۔

محمد المہدی

محمد بن علی کے بیٹے اور جانشین محمد المہدی کو تواراٹھا نا پڑی اور کبھی اسے چھوٹنے کی نوبت نہ آئی۔ یہ طویل جہاد حقیقی اسلامی جہاد تھا، مافضی جہاد قرآن کے اس ارشاد کے مطابق

تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے

لڑنے لگیں اور زیادتی نہ کرو۔ اللہ زیادتی کرنے

والوں کو پسند نہیں کرتا۔ اچھا ہاں ہلاں کو پادقتل

کرو، اور جہاں سے انھوں نے تم کو کھینچے پر مجبور

وفات لیا فی سبیل اللہ الذین

یقاتلون کھرو لا تعدوا ان اللہ

لا یحب المحترین ۵ وقتلوہم حیث

تقتلہم و اخرجہم من حیث

اخرجوكم والقتنة اشد من القتل  
ولا تقاتلوهم عند المسجد المحرام  
حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم  
فاقتلوهم تركه الله جنب اراكم الذين  
فان انتهوا فان الله غفور رحيم  
فقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون  
الدين لله فان انتهوا فلا عدوان  
الا على الظالمين البقرة ۱۹۰

کیہے ان کو دھاں سے نکال باہر کرو۔ کہ قتل  
سے زیادہ سنگین ہے۔ مسجد حرام کے نزدیک قتال  
نہ کرو جب تک وہ دھاں تم سے خود نہ لڑیں۔ ایسے  
کا قول کی ہی سزا ہے۔ پھر اگر وہ باز آجائیں تو اللہ  
بخشنے والا مہربان ہے۔ اور ان سے اس وقت تک  
لڑو کہ فتنہ باقی نہ رہے۔ اور اللہ کا دین خالص دانتو  
ہو جائے۔ اگر وہ باز آجائیں تو زیادتی کرنے والوں  
کے سوا کسی پر زیادتی نہ انیں۔

مگر فراموشی باز نہ آئے۔ وہ سنگینوں سے اپنے ترنگے جھنڈے مسلمانوں کی زمین کے اندر  
در دور تک بڑھاتے گئے۔

محمد الشریف

محمد بن علی السنوسی کے چھوٹے بیٹے سیدی محمد الشریف کے چھ میٹوں میں سے پہلے بیٹے سیدی  
الشریف جو ۱۸۸۷ء میں پیدا ہوئے ۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۶ء تک اس طریقہ کے شیخ رہے۔ دوسرے  
سید محمد العابد کو جنوب میں نیفان (یا فزان) میں ایک علاقہ ملا۔ انہوں نے فرانس کے مقابلے میں ۱۹۱۶ء  
۱۹۱۸ء تک صحارا کی جدوجہد آزادی کی رہنمائی کی۔ تیسرے سیدی علی الخطاب، چوتھے سیدی  
الدين تھے جو ۱۹۲۱ء میں سیرینیا کی پارلیمنٹ کے صدر تھے۔ پانچویں سیدی الملّال اور چھٹے سیدی  
ناتھے۔

۱۹۰۲ء میں سیدی محمد المہدی کی وفات کے بعد ان کے بھتیجے سیدی احمد خلیفہ ہوئے۔

ی احمد سنوسی اعظم کا نام اسلامی دنیا میں مشہور ہو گیا۔ شمالی افریقہ کی نوآبادی کی حکومت میں کسی  
نے عبد القادر الجزائری یا عبد الحکیم ریفی (جو فرانسیسیوں کے پولیس زبردست کاٹنے رہے)  
میں نے بھی فرانسیسی حکام کی اتنی راتوں کی فینڈ حرام نہ کی ہوگی جتنی اس شخص کے نام نے بینام

مسلمانوں میں کہتے ہی ناقابلِ فراموش جوں صرف سیاسی معنی رکھتے تھے، مگر سیدی احمد اور ان کے طریقے سالہا سال تک ایک عظیم مددگار طاقت کے حامل بھی تھے وہ ایک ایسے عقیدے اور دشمن کے دلالت تھے کہ اگر وہ کامیاب ہو جاتے تو جدید اسلام میں عظیم انقلاب پیدا کرتے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام کی صحیح مدح میں مذہبی اور سیاسی احمیا کی ننگن جو سنوسی تحریک کا مقصد تھا مسلمانوں کے دلوں سے مٹانی نہیں جاسکتی۔

سیدی احمد اور ان کے سنوسی مجاہدین نے حملہ آوروں پر اس شدت سے جنگ جاری رکھی کہ اٹھارہویں صدی کے آخر میں ان کے سپاہ اور بہتر آلات حرب کے باوجود صرف چند ساحلی شہروں پر کمزور ساقم جاسکے۔ ترک ایلیا و طرابلس کئی سال پہلے اطالیوں کے حوالہ کر چکے تھے۔ سنوسیوں کو سالہا سال تھانان کے مقابل صف آراء ہونا پڑا۔ ترک انگریزوں کے خلاف جرموں کی اکائی ہوئی تحریک جہاد میں شریک ہو گئے تھے۔ یہ جہاد قرآن کی شرط جہاد کے خلاف تھا۔ کیونکہ یہ جہاد دفاعی نہیں بلکہ ایک جارحانہ جنگ تھا۔ اس لیے سنوسی اس سے علیحدہ رہ سکتے تھے مگر خلیفہ المسلمین کی حمایت میں وہ ترکوں کے ساتھ ہو گئے اور مغربی ریگستان میں انگریزوں پر حملہ کر دیا۔

اب سنوسیوں کو تین محاذوں پر تین رنج لڑائیاں لڑنا پڑیں۔ شمال میں اطالیوں سے جنوب مغرب میں فرانسیسیوں سے اور مشرق میں انگریزوں سے۔

۱۹۱۷ء میں ترک شیردوں نے سیدی احمد کو آبدوز کشتی سے استنبول جانے اور زیادہ موثر فوجی امداد حاصل کرنے پر آمادہ کیا۔

سلمان کے بااثر شیرسنوسی کی کامیابی نہیں پا جتے تھے۔ ان کو ہمیشہ یہ خوف رہا کہ ایک دن بیدار ہو جانے والے عرب کس اسلامی دنیا کی سیاست دوبارہ حاصل کر لیں گے کیلئے کی جدوجہد نہ کرنے لگیں۔ سنوسی کی کامیابی و فحیابی لامحالہ عربوں کو بیدار کر کے سنوسی اعظم کو جس کی شہرت نے خود ترکی میں قریب قریب افسانوی دلچسپی پیدا کر دی تھی، خلافت کا دعویدار بنا سکتی تھی۔ گو سیدی احمد نے کبھی ایسا حوصلہ نہ کیا مگر باب عالی کی بدظنی نہ گئی۔ ویسے ان کے ساتھ ان کے درجے کے مطابق انسانی احترام کا سلوک کیا گیا مگر

دعوت و احترام کے ساتھ ہوشیاری سے ترکی میں روک رکھے گئے۔

مسلمانوں کے اتحاد و یکپہلوئی کے ذوق و شوق نے ان کو دہلی بھی بیکار نہ رہنے دیا۔ جب اتحادی قوتوں نے قاتلانہ استبداد میں اتر دی تھیں وہ ایشیائے کوچک میں اگر مصطفیٰ کمال پاشا سے جا ملے جنہوں نے اندرون اناطولیہ میں اتحادیوں کے مقابلے میں ترکوں کی دفاعی تنظیم شروع کر دی تھی۔

ترکوں کے لیے اپنے اخلاقی اور روحانی اثر کو کام میں لاکر سیدی احمد اناطولیہ کے شہروں اور گاؤں میں انتھک لگاتار سرگرتے رہے اور لوگوں کو غازی مصطفیٰ کمال کی اعانت پر آمادہ کیا۔ اناطولیہ کے سید سے سادے کپڑوں میں کمالی تحریک کی کامیابی میں سنوئی اہلم کی مساعی اعدان کے نام کی عزت و رفعت نے عظیم الشان اماند کیا۔ ان کسانوں میں قومی غروں کا کوئی وزن نہ تھا۔ مگر بے شمار نسلوں سے اسلام پر جانیں قربان کرنا ثوابِ عظیم سمجھتے تھے۔

اتاترک مصطفیٰ کمال کی غیر اسلامی اصلاحات سے دل برداشتہ ہو کر سید احمد ترکی کے تمام سیاسی افعال سے کد رکھ کر ہونے لگے اور ۱۹۲۳ء میں دمشق کو روانہ ہو گئے۔ وہاں اتاترک کی داخلی پالیسی سے اعتقاد کے باوجود، انھوں نے اہل شام کو ترکی سے متحد ہو جانے پر آمادہ کرنے کی سعی کر کے اتحادِ مسلمین کی کوشش ہلاکی لگی۔ فرانسیسیوں کی قائم کردہ انتہائی حکومت نے قہرستان کو انتہائی شک و شبہ کی نظر سے دیکھا۔ ۱۹۲۳ء میں جب ان کے دوستوں کو معلوم ہوا کہ ان کی گرفتاری قریب ہے تو وہ موٹر سے ریگستان پار کر کے سرحد نجد میں جا پہنچے، اور وہاں سے کچھ پلے گئے جہاں شاہ ابن سعود نے گرم جوشی سے ان کو مرہبا کیا۔

الغرض صوفیائے طہقوں میں سید احمد شہید رائے بریلوی اور سید احمد الشوسی کے طریقہ حمیدیہ و سنویریہ صرف طریقت کے سلسلے نہ تھے بلکہ شریعت کی جان۔ ان کا مجاہدہ اور دیانت اس ارشادِ ربانی کی تعمیل و ترویج کی کوشش تھی:

اللہ اشتری من المؤمنین  
بے شک اللہ نے ان مومنوں کی جانوں اور مالوں کو  
الفسحیم و امواہم ربان لهم الجنة  
جنت کے عوض خرید لیا ہے جو اللہ کی راہ میں لڑتے

يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ  
وَيُقْتَلُونَ ، وَعَلَىٰ عَلَيْهِ حَقًّا  
فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ  
وَمَنْ أَدَّى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ  
فَأَسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ  
بِهِمْ ، وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ  
الْمُتَّيِبُونَ الْعَامِدُونَ الْأَنْحَثُونَ  
الْمُؤَكَّدُونَ السَّجْدُونَ الْأَمْوَدُونَ  
بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ  
وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (توبہ ۴)

ماتے اور مرتے ہیں۔ اللہ کا یہ وعدہ توراۃ انجیل  
اور قرآن میں یکساں ہے۔ اور اللہ سے بڑھ کر اپنا وعدہ  
پورا کرنے والا اور کون ہے۔ تو تم اس بیچ پر جس کا تم  
نے اللہ سے معاملہ طیرایا ہے خوشی مناؤ کہ یہ بڑی  
مزا ہے۔ یہ لوگ توبہ کرتے ہوئے، عبادت کرتے  
ہوئے، اللہ کی حمد کرتے ہوئے، روزے رکھتے ہوئے،  
رکوع سجود کرتے ہوئے نیک باتوں کی تعلیم کرنے  
والے، برائیوں سے روکنے والے، اور اللہ کی  
مدد لینے احکام کا تحفظ کرنے والے ہیں دلے  
بیچہ خر مضمع، مومنوں کو خوشخبری سنا دیجیے۔

اس سے آگے بنی نوع انسان کے لیے اور کس عبادت، ریاضت، مجاہدہ اور نفس کشی کی ضرورت

رہ جاتی ہے؟

بِنَا هُدًى نَاصِرَاتِ الْمُسْتَقِيمِ، صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ،

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (امین) وَاخِرُ دَعْوَانَا

اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْخٰلَمِیْنَ

## نواب سلیم اللہ اور جنگ آزادی

ڈھاکہ کے مشہور نواب اور تحریک آزادی کے ایک ممتاز رہنما نواب سر خواجہ سلیم اللہ علیہ السلام میں ڈھاکہ میں پیدا ہوئے اور ۱۹۱۵ء میں وفات پائی۔ ان کے والد بزرگوار کا نام نواب میر حسن اللہ تھا جنھوں نے ۱۹۰۱ء میں اس دنیا سے فانی سے عالم جاودانی کو کوچ کیا۔ نواب حسن اللہ کے انتقال کے بعد خواجہ سلیم اللہ ڈھاکہ کے نواب ہوئے حکومت کی طرف سے پہلے نواب بہادر اور پھر کے آئی۔ ای۔ کا خطاب پایا۔ اس میں شک نہیں کہ نواب صاحب بڑے گھرانے میں پیدا ہوئے اور عیش و عشرت میں پروا نہ رکھتے تھے۔ گماں کے باوجود ان کی طبیعت کبھی ننگ رلیوں کی طرف مائل نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ بزرگوار پاک و ہند کے مسلمانوں کی زبوں حالی کو خوش حالی میں بدلنے کی طرف رجوع رہی اور صحیح قویہ ہے کہ ہماری آزادی کی جدوجہد کی تاریخ اس وقت تک نامکمل رہے گی جب تک کہ ہم نواب صاحب کا ذکر نہ کریں اور اسی طرح مسلم لیگ کی سرگذشت بھی نواب صاحب کے تذکرہ کے بغیر نامکمل ہوگی کیونکہ نواب صاحب اور مسلم لیگ لازم و ملزوم ہیں۔ نواب صاحب کے زمانے میں ایک طرف تو مسلمانوں کا شیرازہ بکھرا ہوا تھا اور دوسری طرف ہندو اڈین فیشنل کانگریس میں شریک ہو کر اپنے فرقہ وادیت کے اصلی روپ میں ظاہر ہو چکے تھے۔ ان حالات نے مسلمان لیڈروں کو اس بات کا احساس دلایا کہ وہ مسلمانوں کو ایک بھندے سے جمع کریں تاکہ ان کے حقوق کی حفاظت ہو سکے۔ آخر وہ وقت آگیا جب مسلمان اپنے آپ کو موجودہ سیاست سے علاحدہ نہ کر سکے اور ایک مضبوط سیاسی ادارہ کی ضرورت ناگزیر ہو گئی تاکہ مسلم قوم کو دشمنوں کے حملوں سے محفوظ رکھا جائے اور ہر شہر طرانہ چھائی کا منہ توڑ جواب دیا جاسکے۔

۱۹۴۷ء میں فرقہ وارانہ فوجیت نے بڑی شدت اختیار کر لی اور اس شدت کی اہم وجہ تقسیم ہند تھی۔

کھوار تھا۔ اس زمانہ میں صوبہ جات بنگال، بہار اور اڑیسہ کی آبادی سات کروڑ اڑھ لاکھ تھی اور یہ صوبے ایک ہی یونینٹ گورنر کے ماتحت تھے۔ لاکھ کرزن اور ان کے مشیروں نے اتنی بڑی آبادی کو ایک انتظامی اکائی رکھنے میں دقت محسوس کی اس لیے انھوں نے ۱۹۰۵ء میں تقسیم بنگالہ کا اعلان کیا۔ اور پھر سال تک مشرقی بنگال کے مسلمانوں کو یہ موقع ملا کہ وہ اپنے بگڑے ہوئے حالات کو سامنے لے کر کشش کریں۔ شاید یہ بات بہت کم لوگ جانتے ہیں کہ اس تقسیم کا بہر افراط صاحب ہی کے مرتقا کیونکہ انھوں نے دہلی کے سرکار کو بتلایا کہ ہندوؤں نے کسی طرح مسلمانوں سے ان کے جائز حقوق بھی چھین رکھے ہیں اور ایسے حالات پیدا ہو گئے ہیں جن میں مسلمانوں کا مذہب، تعلیم، زبان اور تمدن سب کچھ برباد ہو جا رہا ہے۔ گو مسلمانوں کو یہ آزادی عمل صرف چھ برس کے لیے ملی لیکن آنے والی تاریخ کی تعمیر میں اس مختصر دور کا بہت بڑا حصہ ہے۔ بہر کیف بنگال کی تقسیم کیا ہوئی ہندوؤں اور مسلمانوں میں اختلاف کی آگ بھڑک اٹھی۔ کیونکہ ہندوؤں نے اس تقسیم کے خلاف پورے انداز سے سوچی سمجھی ہوئی تشدد پسند تحریک شروع کر دی۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ متعدد مقامات پر ہفتے مسلمانوں کا مسلح ہندوؤں نے قتل عام کیا اور ان حالات و واقعات نے ہندو مسلم اختلاف کو سارے ملک میں پھیلا دیا۔ آخر کار ۱۹۳۰ء کے شاہی عدالت متفقہ دہلی میں بنگال کی تقسیم کو منسوخ کرنے کا اعلان کیا گیا اور پوری مسلم قوم کو اور خاص طور پر نواب سلیم اللہ کو اس کا بڑا صدمہ ہوا۔

بنگال کی تقسیم کے بعد ہندوؤں کی دور دراز مخالفت اور مسلمانوں سے تعصب و عناد کو دیکھتے ہوئے نواب صاحب ہی نے سب سے پہلے یہ بات سوچی کہ مسلمانوں کو ایک مضبوط سیاسی جماعت کی شدید ضرورت ہے۔ چنانچہ یہ خیال عملی شکل اختیار کرنے لگا۔ اور ایک اہم قدم یہ اٹھایا گیا کہ نواب حسن الملک، وقار الملک اور دیگر اکابرین قوم کے مشورے سے ایک یادداشت مرتب کی گئی جس کو ایک نامزدہ وفد نے گورنر جنرل کی خدمت میں پیش کیا۔ اس یادداشت میں مسلمانوں کو کونسلوں میں موثر نمائندگی دینے کا مطالبہ کیا گیا تھا، بعد ازاں انتخاب پر زور دیا گیا تھا، سرکاری ملازمتوں میں مناسب حصہ طلب کیا گیا تھا اور یونیورسٹی اور ڈسٹرکٹ بورڈوں میں مسلمانوں کے لیے نشستوں کے تعین پر اصرار کیا گیا تھا جس اجتماع میں مسلمانوں کے ان مطالبات کو مرتب کیا گیا تھا، اسی اجتماع میں مسلمانوں کی سیاسی تنظیم کے متعلق بھی باہم مشورے ہوئے اور بالآخر ۲۰ دسمبر ۱۹۰۵ء کو

منفقہ طور پر کل ہند مسلم لیگ کی بنیاد رکھی گئی اور مسلم لیگ کا باضابطہ دفتر بھی قائم ہو گیا۔

یہ تاریخی اجلاس نواب سرسیم انڈی کی دعوت پر ڈھاکہ میں منعقد ہوا تھا اور اس اجلاس کا کل انتظام اور اخراجات انھیں کے ذمے تھے۔ اس اجلاس میں نواب صاحب نے ایک یا دو تقریریں فرمائی تھیں۔ اجلاس میں ہندوستانی مسلمانوں کی سیاسی حیثیت کا جائزہ لیتے ہوئے ایک قرارداد پیش کی گئی تھی جس میں ایک سیاسی ادارہ کی ضرورت پر زور دیا گیا تھا، جس کا کام مسلمانوں کے سیاسی حقوق، ان کی ضروریات اور ان کی خواہشوں کو حکومت کے سامنے پیش کرنا تھا۔ اس تاریخی قرارداد کی تائید حکیم اجمل خاں دہلوی نے اور حمایت تقریباً تمام اکابرین قوم نے کی تھی۔ ایسے نازک وقت میں مسلم لیگ جیسی مستحکم سیاسی تنظیم کا وجود میں آجانا ایک ناقابل فراموش کارنامہ تھا۔ اور یہ نواب صاحب ہی کی ذات تھی جس نے ہندوؤں کی قوت کا پوری ہمت سے مقابلہ کیا اور مسلمانوں کے حوصلے زندہ رکھے جس کے نتیجے میں یہ بات شک و شبہ سے بالا ہو گئی کہ ہندوستان میں ایک قوم نہیں بلکہ دو قومیں آباد ہیں۔ یقیناً نواب صاحب کی یہ قابل فخر کامیابی ہے کہ ان کے قائم کردہ سیاسی ادارہ نے اسلامی ہند کو منظم و متحد کر دیا اور وہی پاکستان کو عالم وجود میں لانے کا ذریعہ بنا۔

نواب سلیم انڈی کی سرگرمیاں صرف سیاسیات تک محدود نہ تھیں بلکہ مسلمانوں کی ترقی و بہبود کے لیے انھوں نے دوسرے شعبوں میں بھی اہم خدمات انجام دیں۔ اس زمانے میں اسلامی مدرسوں کا طرز تعلیم بہت فرسودہ ہو چکا تھا۔ نواب سلیم انڈی نے شمس العلماء انور وحید صاحب کو اسلامی تعلیمات کے نصاب کا جائزہ لینے کے لیے مشرق وسطیٰ بھیج دیا تاکہ تعلیم کی اصلاح کر کے مسلمانوں میں نئی روح پھونکی جائے۔ نواب صاحب نے ایک بڑی رقم علی گڑھ کالج کو بھی عطیہ کے طور پر دی تھی۔ اور یہی کالج آگے چل کر عالم اسلامی میں مسلمانوں کی سب سے بڑی درس گاہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ بن گیا۔ اس یونیورسٹی نے مسلمانوں کی جناب آزادی میں جو کارنامے نمایاں انجام دیے ہیں وہ ضرب المثل ہیں۔

مسلمانوں کی جہالت اور ہندوستان کے اکثریتی فرقہ کے تعصب و عداوت نے نواب سلیم انڈی کی راتوں کی نیند اور دن کا چین حرام کر دیا تھا اور وہ مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کے لیے پوری کوششیں



کرتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے شاہ باغ ڈھاکہ میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس بھی طلب کی جو نہ صرف بنگالی مسلمانوں بلکہ پورے ہندوستان کے مسلمانوں کی بیداری کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔

حکومت بیکرواسٹل کے لیے نواب صاحب نے تیس ہزار روپے دیے اور پورے بنگال میں ملاؤں کے چھوٹے بڑے مدرسوں کو ہمیشہ امداد دیتے رہے۔ ڈھاکہ کا انجینئرنگ اسکول، جو اب کالج بن گیا ہے اور ڈھاکہ یونیورسٹی کا شاندار ہاسٹل سلیم اللہ ہال انھیں کی فیاضی کے قابل قدر نمونے ہیں نواب صاحب کی مصروفیات عطیات تک ہی محدود نہیں تھیں بلکہ انھوں نے مسلمان بچوں کے لیے ایک یتیم خانہ بھی ڈھاکہ میں قائم کیا جس کا نام سر سلیم اللہ یتیم خانہ ہے جو کئی کا محتاج نہ کبھی تھا، نہ ہے اور نہ رہے گا کیونکہ اس کے لیے ایک بڑی جائیداد نواب صاحب نے وقف کر دی ہے۔

مسلمانوں میں مذہب کا جوش اور رسول اکرم کی محبت تازہ کرنے کے لیے نواب صاحب اپنے حوچ سے ڈھاکہ کے ہر گوشہ میں محفل میلاد شریف منعقد کرتے تھے اور ساری ساری بات ان محفلوں میں شریک رہتے تھے۔

نواب سلیم اللہ نے اپنا سب کچھ مسلم قوم پر قربان کر دیا تھا اور یہی ان کی زندگی کا مقصد تھا۔ وہ بچے مسلمان تھے اور ان کا دل قوم کی محبت سے سرشار تھا۔ انھوں نے ساری زندگی جو کچھ کیا وہ کرسی اور عزت کے لیے نہیں بلکہ مسلمانوں اور مسلم لیگ کی خاطر کیا۔ کیونکہ عزت اور کرسی تو ان کا آبائی ورثہ تھا۔ نواب سلیم اللہ کی بڑائی کا راز و حقیقت ان کی بڑے خلوص ملی خدمات اور ایثار و قربانی میں مضمر ہے اور مسلمانان ہند کی جنگ آزادی کی تاریخ میں انھوں نے ایک نمایاں مرتبہ حاصل کر لیا ہے۔

# مسلمان مورخین

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت نمبر ۶۱۶)

الحمیدی

ابو عبد اللہ محمد بن ابی نصر الحمیدی الاندلسی جزیرہ میورقہ کے رہنے والے تھے۔ ان کی ولادت ۳۷۵ھ کے قریب ہوئی تھی۔ محمد ابن حزم الظاہری کے بہت عزیز ساتھیوں میں سے تھے اور ان سے بہت کچھ سیکھا تھا۔

ابن حزم کے علاوہ یوسف بن عبد البر سے بھی پڑھا۔ ان کے اساتذہ میں وقت کے بڑے معلمین دیکھا تھے۔ علم کی خاطر ۳۸۵ھ میں جب کہ ان کی عمر ابھی میں سال کی تھی اندلس سے عرب پہنچے۔ حج کیا، مکہ کے اساتذہ و حدیث کی خدمت میں حاضری دی۔ پھر افریقہ، مصر، شام، اور عراق پہنچے اور بغداد میں ٹھہر گئے۔ بڑے ذہین، طباع، متقی، پرہیزگار اور اچھی آواز والے تھے۔ ابو نصر علی بن ماکولا صاحب کتب الکمال نے اپنی کتاب میں ان کا ذکر بڑے اچھے الفاظ میں کیا ہے :

”وہ اہل العلم و الفضل میں سے تھے۔ میں نے ان جیسا پاکیزہ سیرت، متقی اور علم کا شوق کوئی دوسرا نہ دیکھا۔“

الحمیدی بڑے محدث ہونے کے ساتھ ساتھ بڑے مورخ بھی تھے۔ ان کی کتاب جردۃ المتقین تاریخ علماء الاندلس بڑی مستند اور جید کتاب ہے۔ اس میں انھوں نے اندلس کے بڑے علماء کے حالات بڑی ذمہ داری کے ساتھ قلم بند کیے ہیں۔ مرقی نے اپنی مشہور عالم تصنیف ”نفع الخلیف“ میں اس کتاب سے کئی جگہ بے اقتباسات نقل کیے ہیں۔ یوں دوسرے علماء نے بھی اسے عمدہ ماخذ قرار دیا ہے۔ یہ

کتاب بھی لیدن سے چھپ چکی ہے۔

اس کے علاوہ انھوں نے المحج بین المصحیحین البخاری والمسلم بھی تصنیف کی تھی۔ تاریخ ہی میں انھوں نے ایک اور جید کتاب وفیات الشیوخ مرتب کی۔ اسے پہلے انھوں نے سین کے اعتبار سے مرتب کیا تھا۔ بعد میں حروف المعجم کے لحاظ سے اس پر نظر ثانی کی۔ ششمہ میں بغداد میں اس دنیا سے رخصت ہوئے ابن خلکان کا بیان ہے کہ السخانی نے کتاب الانساب میں ان کا سن وفات ششمہ عیسوی تحریر کیا ہے۔ لیکن الذیل میں ششمہ لکھا ہے۔ مقبرہ باب ابرز میں دفن ہوئے۔ بعد میں مقبرہ باب حرب میں منتقل کر دیئے گئے۔

### الدولابی

ابوشر محمد بن احمد الوراق الدولابی، حدیث و اخبار و تاریخ کے بڑے عالم تھے۔ تاریخ ولادت کا علم نہیں ہو سکا۔

حدیث و تاریخ کی خاطر انھوں نے شام، عراق، اور کئی دوسرے شہروں کا سفر کیا اور وقت کے بڑے مسلم بن گئے۔ محدث الطبرانی، ابو حاتم بن حیان البستی اور کئی دوسرے بڑے ائمہ حدیث نے ان کی شاگردی کی۔ انھوں نے تاریخ میں اور علما کے حالات میں بہت مفید کتابیں مرتب فرمائیں۔ یہ کتابیں اس قدر مستند تھیں کہ ابن خلکان نے ان کے بارے میں لکھا ہے:

”واعتمد علیہ ارباب هذا الفن في النقل واجزا واعنه في كتبهم ومصفحا  
المشهوره وبالمجمله فقد كان من الاعلام في هذا الشأن، ومن يرجع  
اليه دكان حسن الضيف“

تاریخ کے ارباب فن نے ان پر اعتماد کیا ہے۔ اور ان سے اپنی مصنفات مشورہ میں  
کئی باتیں نقل کی تھیں۔ مختصر یہ ہے کہ وہ اس باب میں بڑے اونچے لوگوں میں سے تھے۔  
وہ اتنے بڑے تھے کہ ان کی طرف اشتباہ کے وقت رجوع کیا جاسکتا تھا۔“

وہ شروع میں وراق تھے۔ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اصل میں کہاں کے رہنے والے تھے۔ آیا اس دولاب کے تھے جو اعمالِ رسے میں تھا۔ یا اجواز کے قریب دولاب کے تھے۔ یا بغداد کے مشرقی محلہ دولاب کے تھے۔

عرج میں انتقال فرمایا۔ یہ عرج مکہ و مدینہ کے درمیان حاجیوں کی گزرگاہ پر واقع ہے۔ غالباً حج کے لیے جا رہے تھے کہ اس دنیا سے رحلت ہو گئے۔ سالِ وفات ۳۲۲ھ ہے۔

### ابن خاقان

ابو نصر نفع بن خاقان اتقسی کو بھی اندلس کی تاریخ ہمیشہ یاد رکھے گی۔ انھوں نے قلائد العقیان و مطح الانفس لکھ کر حیاتِ جاوید پائی۔

اشبید کے رہنے والے تھے۔ پانچویں صدی ہجری کے نصفِ آخر میں پیدا ہوئے۔ مردِ جہلوم اندلس کے اکابرِ علمائے بڑے۔ شعر و ادب سے بہت دلچسپی تھی۔ وہ خوب عمدہ شعر کہتے تھے۔ "میر و سیاحت کے بہت خروقیں تھے۔ شعر سے تعلق رکھنے کے سبب مطح الانفس اور قلائد العقیان تصنیف کیں۔ یہ دونوں کتابیں اندلس کے اکابر کی سیرت و خصال سے تعلق رکھتی ہیں۔ پہلی کتاب مطح الانفس میں مصنف نے اندلس کے ان متقدم بادشاہوں کے حالات لکھے ہیں جنہیں ادب سے خصوصی تعلق تھا۔ جنھوں نے شعر و نظم میں شہرت پائی۔ پوری کتاب میں بچپنِ اشخاص کے حالات ہیں۔ یہ پہلی بار قسطنطنیہ کے مطبع الجواب کی طرف سے ۱۳۰۲ھ میں چھاپی گئی تھی۔

۲۔ قلائد العقیان و محاسن الاعیان میں مصنف نے ان شعرا کا حال لکھا ہے جنھوں نے اندلس میں ان کے زمانہ تک شہرت پائی۔ یہ کتاب پہلے پہل بولاق میں ۱۳۸۷ھ میں چھپی۔ کشف الظنون میں بھی اس کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں۔ ابن خلکان نے جب اپنا تذکرہ مرتب کیا تو ان خاقان کی پہلی تصنیف المطح بہت نادر الوجود تھی۔"

ابن خلکان نے ابن وسمیک کا قول نقل کیا ہے کہ وہ ابن خاقان کے بعض ساتھیوں سے ملے تھے جنہوں نے ان کی عجیب و غریب تصانیف کا ان سے ذکر کیا تھا۔ یہ عجیب و غریب تصانیف ان دو تصانیف کے سوا بھی تھیں یہ کچھ کہا نہیں جاسکتا۔  
۳۵۳ء میں قتل کیے گئے۔

### ابوالفداء

الملك المؤید اسماعیل بن علی صاحب المہمات العرف بابی الفداء نے بھی ہماری تاریخ کی تدوین میں بڑا حصہ لیا ہے۔ ان کی کتاب تاریخ ابی الفداء جید اور مستند تاریخ قرار دی گئی ہے۔

ابن حجر کے بیان کی رو سے ابوالفداء الملك المؤید ۷۸۲ھ میں پیدا ہوئے۔ بچپن اور جوانی کے حالات نہ ابن حجر نے کچھ ہیں نہ صاحب فوات الوفيات نے۔ دونوں کی تحریر کا خلاصہ صرف اس قدر ہے کہ معروف شام کے بادشاہ ان کو مرج کرک میں تھے تو ابوالفداء نے ان کی بہت خدمت کی تھی۔ وہ نسلاً ایک شاہزادے تھے۔ ان کے ایک دادا حماۃ کے بادشاہ تھے۔ لیکن انقلاب زمانہ نے حماۃ ان سے چھین لیا تھا۔ جس وقت وہ سلطان الناصر کی خدمت میں آئے تو اس وقت وہ دمشق کے امیر تھے۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ انہوں نے سلطان الناصر کو کن ذرائع سے اپنی طرف متوجہ کیا۔ ابن حجر اور صاحب فوات الوفيات نے بعض ”خدمت“ کو ذریعہ خوشنودی سلطان قرار دیا ہے۔ لیکن یہ خدمت کس قسم کی تھی اس کی کوئی تصریح نہیں کی۔ بہر حال سلطان ان سے خوش ہوئے اور انہیں ان کی موروثی سلطنت حماۃ بخش دی اور انہیں اختیار دیا کہ وہ حماۃ کو جس طرح چاہیں استعمال کریں۔ مہر کے کسی حاکم، وزیر یا دوسرے امیر کو ان کے معاملات میں مداخلت کا حق نہ ہوگا۔ گویا ایک طرح سے وہ خود مختار بننا ویسے گئے تھے۔ حماۃ کے بادشاہ بننے کے بعد جب وہ قاہرہ آئے تو ان کی سواری ایک بادشاہ کی شان و شکوہ

کے ساتھ قاہرہ کے بازاروں میں سے گزری۔ امرا ان کے پیچھے پیچھے چلے یہاں تک کہ نائب السلطنت امیر سیف الدین کو بھی ان کی خدمت میں رہنا پڑا۔ اس موقع پر سلطان الناصر نے انھیں الملک الصالح کا خطاب دیا۔ تھوڑی مدت بعد انھیں الملک المؤید کے خطاب سے نوازا گیا۔ سلطان مصر کی طرف سے اس کے بعد انھیں جو خطوط لکھے گئے ان میں شاہ انتخاب سے مخاطب کیا گیا۔ وہ بھی ہر سال سلطان الناصر کو نیا زمندی کے اظہار کے لیے بہت قیمتی تحائف بھیجا کرتے تھے۔

صاحب فوات کا بیان ہے کہ ابو الفدا کو اللہ تعالیٰ نے بہت سے مکارم سے متصف کیا تھا۔ انھیں فقہ، طب، حکمت اور تاریخ میں یدِ طولیٰ حاصل تھا اس کے ساتھ ساتھ وہ علمِ ہدیۃ کے بھی استائف تھے۔ وہ اہل علم کی بہت قدر کرتے۔ کئی بڑے اہل علم کی تنخواہیں مقرر کر رکھی تھیں۔ اثیر الدین ابراہیم اور جمال الدین محمد توان کے مستقل و لایعہ خوار تھے۔

شرح بھی کہتے۔ صاحب فوات نے ان کے چند اشعار بھی نقل کیے ہیں جن سے ان کے اس وصف کا بڑا اچھا اندازہ ہوتا ہے۔ ۲۲۰ھ میں ساٹھ سال کی عمر میں انتقال فرمایا۔  
ان کی تصانیف میں کتاب الکناش (کئی جلدوں میں)، کتاب تقویم البلدان، کتاب الموازین اور تاریخ کبیر بہت اہم ہیں۔

سب سے پہلے ان کی تاریخ کبیر کا پہلا حصہ جو اسلام سے پہلے کی تاریخ سے متعلق ہے لاطینی ترجمہ کے ساتھ علامہ فلاسٹر نے لاطینیک سے ۱۸۳۱ء میں چھاپا۔ اس کا نام تاریخ المدة البقرة لاسلام رکھا۔

دوسری بار علامہ راسیک نے اخبار الاسلام کا عنوان رکھ کر پوری کتاب پانچ جلدوں میں بڑے اہتمام کے ساتھ طبع کی۔ یہ کوہنہاخن میں ۱۸۹۲ء میں چھاپی گئی تھی۔ اس کے ساتھ لاطینی ترجمہ اور اس کی شرح بھی شامل کی گئی۔

پہلی بار اس کا عربی نسخہ چار جلدوں میں قطنطنیہ سے ۱۲۷۶ء میں چھپا۔ یہ نسخہ ہمارے ہاں کی کئی بڑی لائبریریوں میں موجود ہے۔ ابوالفدا کی یہ تاریخ اس لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ مصنف نے اس میں روایات درج کرتے وقت بڑی احتیاط کی تھی۔ انھوں نے اپنے وقت تک کی تمام بڑی تاریخوں سے مدد لی اور صرف ان ہی روایات کا ذکر کیا جنہیں وہ قابلِ بھروسہ سمجھتے تھے۔

یوں تو ان کا انداز ابن کثیر ایسا ہے۔ لیکن ابن کثیر میں بہت سی باتیں ایسی بھی ہیں جن پر زیادہ بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ ابوالفدا کو ایک بادشاہ تھے مگر ان کی احتیاط نے انہیں ایک بہت اونچا مورخ بنا دیا ہے اور کوئی بھی مورخ ان کی تاریخ کو نظر انداز کرنے پر قادر نہیں ہے۔

مصنف کی دوسری بڑی تصنیف تعویم البلدان ہے جو علامہ رینو، اور علامہ دی سلاہ نے پیرس سے ۱۸۳۲ء یا ۱۸۳۷ء میں چھاپی۔ ایک اور مغربی عالم بشر نے اسے وارسا سے ۱۸۴۵ء میں دوسرے مرتب کر کے چھاپا۔

### الذہبی

محمد بن احمد ابو عبد اللہ شمس الدین الذہبی ہماری تاریخ میں ایک ایسے تذکرہ نگار کی حیثیت رکھتے ہیں، جنہیں مسلمان کبھی دامنوش نہ کر سکیں گے۔ انھوں نے تاریخ کے دامن کو اپنی بیش بہا تصانیف سے ایک طرح سے بھر دیا تھا۔ اور رجال و مشاہیر پر اتنا کچھ لکھا کہ پہلوں سے بازی لے گئے اور بعد کے لوگوں نے انہیں بات بات پر سنبھکا۔

ابن حجر عسقلانی کے بیان کی رو سے تین ریج الاول ۶۷۳ء کو پیدا ہوئے اور دمشق کے تمام بڑے علماء سے علم سیکھا۔ حضرت امام ابن تیمیہ کی خدمت میں بھی حاضری کا شرف ملا۔ الذہبی نے اپنے تذکرہ کے چوتھے حصہ میں ان بزرگ علماء و فضلاء کے نام لیے ہیں جن سے انھوں نے حدیث، فقہ یا دوسرے علوم پڑھے

(۱) الذہبی کا متہ جز ۳ ص ۲۳۷؛ فتاویٰ الریاض جز ۲ ص ۱۸۳؛ شذات الذہب جز ۳ ص ۲۹۰؛ طبقات ابنی

جز ۳ ص ۲۱۶؛ طبقات الحفاظ جز ۳ ص ۸۹

ان میں سے حافظ علی بن شیخ ابی الحسن البعلبکی بھی تھے۔ الذہبی ان کی خدمت میں ۴۳۰ دن رہے۔ اور ظم الروایت میں معرفت پیدا کی۔ اسی طرح شیخ علی بن محمود الموصلی سے بھی پڑھا اور ان کی خدمت میں بھی رہے۔ صفی الدین محمود بن ابی بکر الارموی سے زبان و نحو میں تحصیل کی۔ شرف الدین احمد بن ابراہیم محدث الشام سے قرأت سیکھی۔ مورخ العصر علم الدین ابی محمد القاسم، شیخ شمس الدین ابی عبداللہ محمد البعلبکی، شمس الدین محمد بن ابی عبدالرحمن، شہاب الدین، ابی العباس، احمد بن المظفر، نجم الدین اسماعیل بن ابراہیم، شیخ شہاب الدین احمد بن نصر۔ شرف الدین یعقوب، نجم الدین موسیٰ، ابی الحسن بن ابراہیم العطارد، شمس الدین محمد بن مسلم، ابی الحسن بن محمد، شمس الدین محمد بن محمد، محب الدین عبداللہ بن احمد، اور کئی اور بزرگوار بھی ان کے استاد تھے۔ صاحب الذیل نے ان کے بزرگ اساتذہ میں ابی الفضل ابن عساکر، ابی حفص عمر دمشقی، ابرقوی (مصر)، عبدالخناق (بعلبک)، سنقر الذہبی (حلب)، العواد بن بدر (ناہس)، اور التوذری (دمشک) کے نام لیے ہیں۔ یہ علماء اپنے وقت کے مرجع و ماویٰ تھے۔

ابن حجر فرماتے ہیں کہ عالم اسلام کے ان بڑے شیوخ کی محبت کے فیض نے الذہبی کو بہت بڑا عالم و محدث بنا دیا۔ ان کے پاس معلومات کے ذخیرے کے ذخیرے لگ گئے۔ اور انھوں نے ان معلومات کی مدد سے عظیم الشان اور انتہائی مفید تصانیف کیں۔ یہاں تک کہ وہ اپنے زمانہ کے رب سے بڑے مصنف بن گئے۔ سب سے پہلے انھوں نے تاریخ اسلام کے نام سے ایک بڑی ضخیم اور انتہائی جامع کتاب تصنیف فرمائی۔ یہ بہت طویل و ضخیم تصنیف تھی جسے انھوں نے از سر نو مرتب کر کے کئی محضوں میں بانٹا اور الصبر، سیر النبلاء، غرض، طبقات الحفاظ اور اشارہ نام رکھے۔ ان بڑی تصانیف کے علاوہ انھوں نے امام بیہقی کی سنن الکبیر کا محض تیار کیا۔ المعجم الکبیر اور المعجم الصغیر لکھیں۔ نیز نقد الرجال میں ایک غیر فانی تصنیف المیزان فی نقد الرجال تصنیف کی۔

ابن حجر کا بیان ہے کہ الذہبی کی زندگی ہی میں ان کی تمام تصانیف خوب مشہور ہو گئی تھیں۔ علماء اور



طہا کے کاروان ان کی طرف رخت سفر باندھنے لگے تھے۔

الذہبی مدرسہ نفیسہ اور جامعہ ترتیب ام صالح میں برسوں تعلیم دیتے رہے۔ وہ بڑے ذہین ،  
طباع فقیہ اور محدث تھے۔ ان کی نظر بہت اونچی اور خیالات بہت وسیع تھے۔ ان میں بعض دوسرے  
محدثین کی طرح جمود نہ تھا۔ دربنسی نے انھیں علامہ زمان، حید الغم اور ناقب الذہن مانا ہے۔

الذہبی کی تصانیف میں سب سے زیادہ شہرت تذکرۃ الحفاظ کے حصہ میں آئی ہے۔ یہ تذکرہ چار  
حصوں پر مشتمل ہے۔ حیدر آباد کن سے دوبار چھپ چکا ہے۔ جو نسخہ حیدر آباد کن سے پہلی بار چھپا اس میں  
سب سے پہلے حضرت ابوبکر صدیقؓ پھر حضرت عمر فاروقؓ اور اسی نسبت سے دوسرا حصہ۔ بڑے  
حفاظ صاحبؓ، تابعین، تبع تابعین، المذکر ام، اور تمام ان بڑے محدثین کا ذکر ہے جنھوں نے پہلی صدی  
ہجری کے شروع سے لے کر آٹھویں صدی ہجری کے آغاز تک شہرت پائی۔

حقیقت یہ ہے کہ محدثین کے حالات میں اس سے بہتر کوئی دوسرا تذکرہ تصنیف نہیں ہوا اور  
الذہبی کا احسان ملت کبھی بھول نہیں سکتی کہ انھوں نے یہ جامع تصنیف اسے عطا کی۔ جلال الدین  
سیوطی ان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”والذی اقولہ ان المحدثین حیال الاکن فی الرجال وغیرھا من فنون الحدیث

علی اس بعثۃ المزی، الذہبی، العراقی وابن حجر“

جلال الدین سیوطی نے الذہبی کی تصانیف کے حسب ذیل نام تحریر کیے ہیں:

”تاریخ اسلام“۔ ”تاریخ الاوسط والعین“۔ ”سیر النبلاء“۔ ”طبقات الحفاظ“۔ ”طبقات القراء“۔ ”مختصر

تہذیب الکمال“۔ ”الکشف“۔ ”المجروح“۔ ”فی اسرار رجال المکتب الستہ“۔ ”التجید فی اسرار الصحابہ“۔ ”المیضان  
فی الضعفاء“۔ ”المغنی فی الضعفاء“۔ ”مشتبہ النسبہ“۔ ”مختصر الاطراف“۔ ”فیہ المستدرک“۔ ”مختصر سنن البیہقی“۔ ”مختصر  
المعلی“۔ ”مجم الکبیر“۔ ”صغیر“ اور مختصر۔

الذہبی شمس کے ماہ ذی القعدہ میں اس دنیا سے رخصت ہوئے دمشق میں دفن کیے گئے۔  
ابن اسبکی نے ان کی موت پر ان کا مرثیہ لکھا جس کا پہلا اور اخیر کا شعر تھا:

من المحدث والمبارین فی الطلب من بعد موت الامام لفظ الذہبی

من المروایۃ والاحیاء ینتہرہا بین البدیۃ من عجم ومن عرب

الذہبی جیسے علما کبھی نہیں مرتے وہ آج تک زندہ ہیں اور جب تک عربی زبان بڑھی جاتی اور تاریخ حدیث سے لوگ شغف رکھتے ہیں الذہبی زندہ رہیں گے، مریں گے نہیں۔

الذہبی کی حسب ذیل تصانیف چھپ چکی ہیں:

تحریر السامع الصوابہ تلخیص اسد الغابہ (۲) اجزائیں حیدرآباد دکن ۱۳۱۵ء میں چھپی۔ تذکرۃ الحفاظ۔

چار جلدوں میں حیدرآباد سے چھپی۔ تہذیب چھپ چکی ہے۔ دول الاسلام دو حصوں میں حیدرآباد سے ۱۳۲۲ء میں چھپی۔ رسالۃ فی رداۃ الشقاۃ۔ مصر سے ۱۳۲۴ء میں چھپا۔ المشتبہ۔ پہلے لیڈن ۱۸۶۲ء

میں، اور دوبارہ وہیں ۱۸۸۱ء میں چھپی۔ میزان الاعتدال، تین اجزائیں مطبع الساعہ سے ۱۳۲۵ء میں چھپ چکی ہے۔ ۱۸۸۴ء میں لکھنؤ سے چھپائی گئی تھی۔

## مسلمانوں کے سیاسی افکار

مصنفہ پروفیسر رشید احمد

سیاسی نظریہ سازی کی تاریخ میں مسلمان مفکروں اور مدبروں کے نظریات کی خاص اہمیت ہے لیکن ان کے نظریات کو ایک جگہ جمع کرنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے۔ اس کتاب میں مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مفکروں کے نظریات پیش کیے گئے ہیں اور کتاب کے شروع میں قرآنی نظریہ مکتبہ برہی رومی ڈالی گئی ہے جس کو تمام مفکرین نے اپنے نظریات کی بنیاد قرار دیا ہے۔ قیمت ۵ روپے

ظن کا پتہ: بیگز میٹری ادارۃ ثقافت اسلامیہ کراچی۔ لاہور

## تنقید و تبصرہ

**مضامین سلیم** | مولانا وحید الدین سلیم ادیب بھی تھے، صحافی بھی، محقق بھی اور لسانیات کے ماہر خصوصی بھی۔ ان کا علمی رسالہ معارف اپنے معیار کے لحاظ سے مارے ہندوستان میں یگانہ تھا۔ ان کا اخبار مسلم گزٹ اپنی اصابت رائے کے اعتبار سے یکتا تھا۔ ان کی کتاب وضع اصطلاحات علیہ اپنے رنگ اور فن میں واحد چیز ہے۔ وہ سرسید کے تربیت یافتہ اور صحبت یافتہ تھے۔ گو اس کے اعتراف میں اپنے بعض دوسرے معاصرین کی طرح وہ بخل سے کام لیتے ہیں لیکن ان کی تحریر کے ایک ایک حرف سے وہ تاثر نمایاں ہے جو انھوں نے سرسید کی مجلس فیض سے اٹھایا تھا۔

انجمن ترقی اردو پاکستان (کرچی) نے "مضامین سلیم" کے نام سے تین مجموعے شائع کیے ہیں۔ انتخاب اس سے بہتر بھی ممکن تھا۔ لیکن وسائل کی کمی کے باعث جو کچھ ہوا ہے وہ بھی ہر آئینہ بہترین ہے۔ ان مضامین کے مرتب مولانا اسماعیل پانی پتی ہیں جنھوں نے یہ کٹھن کام اتنی خوش اسلوبی سے انجام دے کر ہم وطنیت کا حق ادا کر دیا ہے۔

پہلے حصہ میں مرتب کے پیش نامے اور مولوی عبدالحق مرحوم کے تعارفی مقدمہ کے بعد اصل مضامین شروع ہوتے ہیں جو تعداد میں آٹھ ہیں، اور سب قابل مطالعہ ہیں۔ خاص طور پر اردو و شاعری کا مطالعہ "انسان نے بولنا کیونکر شروع کیا؟"، "عامیان ہندی اور ان کا مطالعہ"،

حیات جاوید پر جو رولویو ہے وہ کچھ چھانیں اور مسلمانوں کا تمدن "بھی یوں ہی سا ہے۔"

دوسرے حصے میں ۱۶ مضامین ہیں۔ یہ تقریباً سب کے سب معیاری اور بلند پایہ ہیں۔ خاص کر "ابن حمیرا داس کی سیاحت"، "شمس العلماء مولوی نذیر احمد مرحوم"، "طبیعیات اور اہل اسلام" اور "جنگ طرابلس کی ایک دلچسپ کہانی"۔

تیسرے حصہ میں ۲۲ مضامین ہیں۔ پہلے حصہ کی طرح ان میں بعض اچھے ہیں بعض معمولی۔

بہت اچھے مضامین یہ ہیں "ذہنی ریاضت"، "عجائبات قدرت"، "ماں اور بچوں کی تربیت"۔

”زمین اور ستارے کیونکر پیدا ہوئے؟“ اور ”آواز کیسی آواز لوہا کیا چیز ہے؟“

کتاب کی لمباغت بہت اچھی ہے۔ جلد ہی دیدہ زیب اور خوبصورت ہے۔ البتہ تصحیح احتیاط سے نہیں ہوئی۔ کچھ غلطیاں رہ گئی ہیں۔

پچھلے حصہ کی قیمت ساڑھے چار روپے، دوسرے کی چار روپے، اور تیسرے کی بھی چار روپے۔  
اردو نامہ | یہ ترقی اردو بورڈ کا باقصور مجلہ ہے جو کہ اچھی سے شائع ہوتا ہے۔ اس کے نگراں مسکون صاحب سابق معتمد مالیات حکومت پاکستان ہیں۔ ادارہ تحریر میں جوش ملیح آبادی، شان الحق حسنی، اور خواجہ حمید الدین شاہد ہیں۔ سالانہ چندہ چار روپے۔ پتہ، اردو منزل جمشید روڈ ٹکراچی۔

امروا قہ یہ ہے کہ ممتاز حسن صاحب نے اردو کو قومی زبان بنانے کے سلسلہ میں جس جدوجہد کا ثبوت دیا ہے وہ انہی کے عزم و جواں کا کرشمہ ہے۔ ان کی یہ خدمات آب زر سے بھی جائیں گی۔  
 ادارہ تحریر میں شان الحق حسنی کی شرکت اس بات کی ضمانت ہے کہ پرچہ کا معیار بلند رہے گا۔

ہمیں امید ہے کہ ترقی اردو بورڈ اردو کی گراں بہا خدمات انجام دے گا اور ”اردو نامہ“ اردو صحافت کی تاریخ میں ایک ممتاز مقام حاصل کر لے گا۔  
 (رئیس احمد جعفری)

اردو ڈائجسٹ (سالنامہ) | مدیر مسئول: الطاف حسن قریشی ایم۔ اے

پتہ: کاپتہ: ماہنامہ اردو ڈائجسٹ۔ سن آباد۔ لاہور (پاکستان)

آج کل ترقی یافتہ ممالک میں وقت کی قدر و قیمت اتنی بڑھ گئی ہے اور لوگ اس قدر مصروف رہتے ہیں کہ مختلف رسائل و جرائد اور کتابیں پڑھنے کے لیے وہ زیادہ وقت نہیں نکال سکتے۔ چنانچہ ایسے انتخابی رسائل عام طور پر پسند کیے جاتے ہیں جن میں مختلف رسالوں سے علمی مادی، تفریحی ہر قسم کے منتخب مضامین اور طویل مقالوں اور مقبول عام کتابوں کے خلاصے شائع ہوتے ہیں۔ اگرچہ ہمارے یہاں اس قسم کی کوئی مجبوری نہیں اور ہمارے پاس وقت ضرورت سے بھی زیادہ ہے تاہم انتخابی رسائل یہاں بھی مقبول ہونے لگے ہیں۔ کیونکہ ان میں مختلف رسالوں کے بہترین مضامین، تراجم اور خلاصوں کی شکل میں کچال جاتے ہیں جو پڑھنے والوں کے لیے نہ صرف

دلچسپ بلکہ مفید بھی ہوتے ہیں۔

اردو میں اس نوعیت کا بہترین رسالہ اردو ڈائجسٹ ہے جس کا سالانہ بڑے اہتمام سے شائع کیا گیا ہے۔ ادارہ نے اس سالانہ کے لیے مفید، دلچسپ اور معلومات افزہ مضامین اور اچھے افسانے منتخب کیے ہیں اور کچھ معنایں خاص ڈائجسٹ کے لیے لکھوائے ہیں جو اس شمارہ میں نمایاں اہمیت رکھتے ہیں۔ انگریزی رسالوں سے جن میں ریڈرز ڈائجسٹ، ورلڈ ڈائجسٹ، جاگرفیکل میگزین، لائف اڈن اور ورلڈ سائنس ڈائجسٹ اور کارونٹ جیسے اعلیٰ درجہ کے رسائل شامل ہیں ترجمے کے لیے اچھے معنایں کا انتخاب کیا گیا ہے جسٹس ایس۔ اے رحمن، ایم۔ آر کیانی، ڈاکٹر سید عبداللہ، چودھری نذیر احمد، جعفر شاہ پھلواری، ہاسر القادری اور انتر صہبائی نے زندگی کے ناقابل فراموش لمحات قلم بند کیے ہیں۔ الطاف حسن قریشی نے بڑے موثر انداز میں مولانا مودودی کی شخصیت پر روشنی ڈالی ہے اور ڈاکٹر سید عبداللہ نے پاکستانی پھر کے بارے میں اپنے خیالات ظاہر کیے ہیں جو غور طلب اور فکر انگیز ہیں۔ ان کے علاوہ خاص لکھنے والوں میں حمید احمد خاں، نصر اللہ خاں عزیز، پرویز کا کوئی، کرشن چندر، شفیق الرحمان اور اقبال حسین بھی شامل ہیں۔ مستقل عنوانات کے تحت اس شمارہ میں بھی مختلف ذوق رکھنے والوں کو اپنی پسند کے معنایں مل جاتے ہیں۔ تاہم پاکستان سے متعلق معنایں کی کمی شدت سے محسوس ہوتی ہے اور اردو کے علمی و ادبی رسائل کو تو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اگر ادارہ اس جانب بھی ضروری توجہ کرے تو رسائل کی افادیت میں بہت اضافہ ہو جائے گا۔

سالانہ مودی و معنوی ہر لحاظ سے قابل ستائش ہے۔ کتابت و طباعت معیاری ہے۔ سرورق با ذوق نظر ہے، اور کئی دلچسپ کارٹون بھی ہیں۔ صفحات ۲-۳۰۷ قیمت ۲۵۰ روپے

(دش-ج)

# علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ ترجمان القرآن لاہور۔ دسمبر ۱۹۶۲ء

نعیل حامدی

الجزائر میں اسلام کا مستقبل

عبدالمجید صدیقی

نبوت کی ضرورت

۲۔ فاران کراچی۔ دسمبر ۱۹۶۲ء

محمد تقی

تجارتی سود عقل اور شرع کی روشنی میں

۳۔ چراغ راہ کراچی۔ دسمبر ۱۹۶۲ء

پروفیسر محمد عثمان رنر

برسکے کے فلسفہ کا تجزیہ

ڈاکٹر امیر حسن صدیقی

مذہب اور تعلیم

۴۔ جامعہ دہلی۔ دسمبر ۱۹۶۲ء

ڈاکٹر ذاکر حسین

بہادر شاہ ظفر

عبدالمجید قریشی

جسٹس سید محمود مرحوم

چندر گپت دیوانکار

تاریخ کی کتابوں میں فرقہ وارانہ زہر

۵۔ زندگی راجپور۔ دسمبر ۱۹۶۲ء

سید جلال الدین عمری

اسلام کی دعوت

سید احمد قادری

افاد است ابن قیم

عبدالعظیم اصلاحی

فریضہ اقامت دین

الفرقان المکھنؤ۔ دسمبر ۱۹۶۲ء

نسیم احمد فریدی

سید ابوالحسن ندوی

اقبال احمد عطلی

تجلیات مجدد الف ثانی

نظام الدین اولیا کے افادات

امام اوزاعی

بمقام دہلی۔ دسمبر ۱۹۶۲ء

مولانا تقی الدین ندوی

کینٹولی اسمتھ۔ مترجمہ مبارزالدین رفعت

ڈاکٹر خورشید احمد فاروق

ہام ابوہریرہ اور ان کی سنن کی خصوصیات

مذہب کا تقابلی مطالعہ

حضرت عثمان کے سرکاری خطوط

اردو نامہ کراچی۔ اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۶۲ء

سیل بخاری

ڈاکٹر سیدہ جعفر

عبدالرؤف عروج

ڈاکٹر محمد صابر

پبی اوٹنغظ

سر سید کے سماجی تصورات

شاعری۔ سماجی ترکہ

ایرکاناری، ترکی اور بعد کلام

سحارف اعظم گڑھ۔ دسمبر ۱۹۶۲ء

پروفیسر محمد مسعود احمد

شاہ محمد شبیر عطا

پروفیسر دت۔ مترجم عبدالرؤف

ڈاکٹر محمد عرفان

شاہ محمد غوث گوالیاری

کشتکول مسعودی

عربی کے ہندی الاصل الفاظ

مغزین نکات

# PILGRIMAGE OF ETERNITY

*Versified English Translation of Iqbal's "Javid Nama"*

BY

PROFESSOR MAHMUD AHMAD

Reviews :

"I was particularly impressed by the successful re-creation of atmosphere of the Persian original . . . . It is a laborious effort indeed a commendable achievement."

— Dr. JAVID IQBAL

" . . . Professor Mahmud Ahmad not only passes muster as a scholar both in Persian and English, but is also an accomplished poet in words exhibiting deep sympathy with the spirit of the original . . . ."

— *Pakistan Review*, Lahore

*Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00*

**SOLD BY ALL LEADING BOOKSELLERS**

*Ask for a copy of our complete list of publications :*

**The Secretary, Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore—3**



# DIPLOMACY IN ISLAM

By AFZAL IQBAL

**A**N ESSAY ON THE ART  
OF NEGOTIATIONS AS  
CONCEIVED AND DEVELOPED  
BY THE PROPHET OF ISLAM

Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

*SOLD BY ALL LEADING BOOKSTORES*

SOON TO BE OUT  
**ISLAM IN AFRICA**

BY

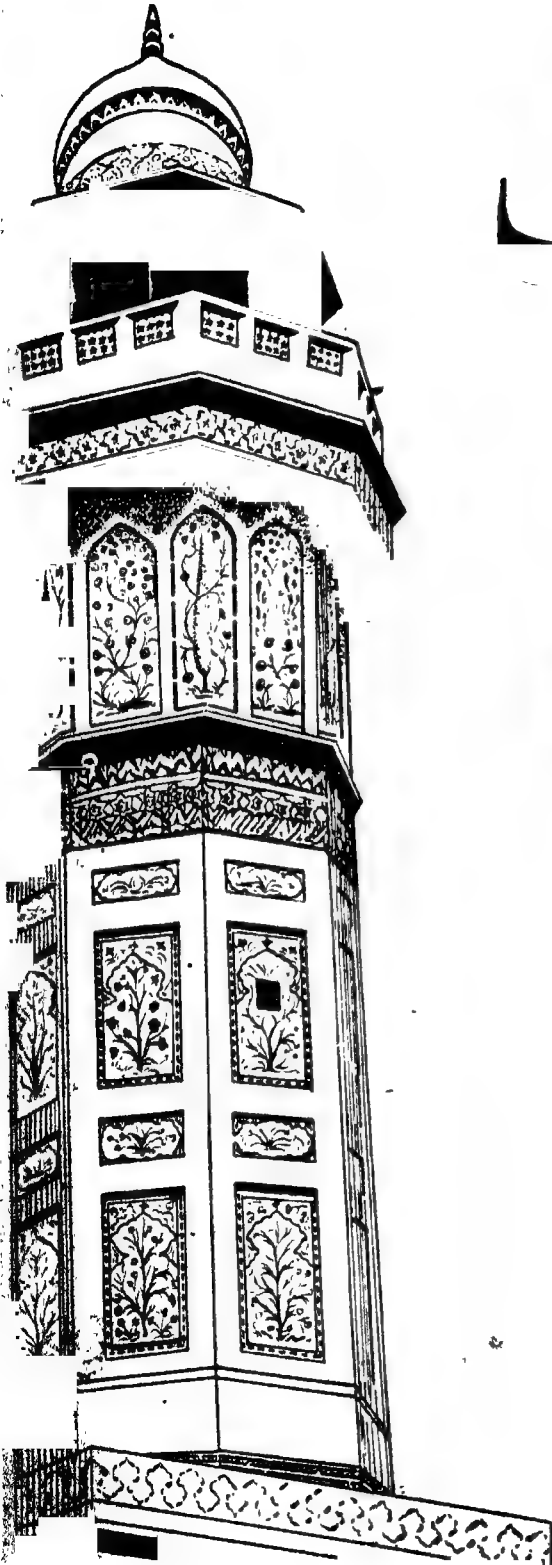
PROFESSOR MAHMUD BRELVI

Royal 8vo., pp (app.) 600. maps & illustrations

**BOOK ORDERS NOW**

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

# قافز



نوری ۱۹۶۳

افت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور

## ENGLISH PUBLICATIONS

### ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 12



### ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 10



### METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 5.75



### FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 0.75



### MUHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick  
Rs. 4.25



### QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar  
Rs. 2.50



### KEY TO THE DOOR

By Captain T. S. Pearce  
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

### DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 12



### WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 7



### ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 1.75



### FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin  
Rs. 1.25



### RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B. A. Dar  
Rs. 10



### SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf  
Rs. 2.50

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE -3



# ثقافت لاہور

فروری ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ شماره ۲

ادارہ تحریر

مدیر  
پروفیسر ایم ایم شریف

اداکار

محمد جعفر بھٹو

محمد حنیف ندوی

رئیس اصبحی

بشیر احمد ڈار

مدیران معاون

عارف ذبیح

شاہد حسین رزاقی

مکاتیب: آٹھ روپے فی کپی، ۵ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## ترتیب

۳	محمد حنیف ندوی	تائیدات
۴	محمد جعفر بھلوار دی	قرآن اور ہجرت
۲۲	پروفیسر محمد مسلم	تصوف کا ارتقاء
۳۸	حافظ عباواللہ فاروقی	سر سید کے مذہبی افکار
۳۹	محمد جعفر بھلوار دی	رمضان المبارک کی فضیلت
۴۳	چودھری محمد اسماعیل	مسئلہ سو خوری
۵۱	رشید اختر	مسلمان مؤرخین
۶۴	.....	چند تبرعے
۷۱	بشیر احمد ڈار	علی رسائل کے مضامین

---

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع ناشر
ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلبہ دہلوی	دین محمدی پریس	پروفیسر ایم۔ ایم شریف

## تاثرات

لوئی میسین کی موت نے علم و انتشار کے بچیدہ حصوں میں غم و اندوہ کی ایک لہر دوڑا دی ہے۔ ہنری ماسی کے الفاظ میں ان کی موت سے عالم اسلامی میں ایک ہمدرد اور میگا نہ زونگار فاضل کی جگہ خالی ہو گئی ہے جس نے عمر بھر تصوف کی خدمت کی ہے۔ فرانسو موریاک کی رائے میں ان کی موت کے معنی یہ ہیں کہ علم و ثقافت کی صفوں سے ایک ایسا انسان اٹھ گیا ہے کہ جس نے نہ صرف اسلام کے متصوفانہ فہم و خیال کو اچھی طرح اجاگر کیا ہے بلکہ جہاں تک عمل و سیرت کا تعلق ہے محبت و اخلاص کی روشنی سے اپنے قلب و ذہن کو بھی متین کر کے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ جس بلاشرع نے ان الفاظ میں اظہار و تعزیت کیا ہے کہ آنجناب کی تہذیب کے حامل تھے۔ ان کے علم و فضل کے کیا کئے کئی زبانوں پر انہیں عبور حاصل تھا۔ چنانچہ لاطینی میں یہ طوطی رکھتے تھے۔ یونانی کے ماہر تھے۔ عبرانی کے فاضل تھے اور عربی علوم و معارف تو ان کا مخصوص میدان تھا۔ یہ اگرچہ عیسائی تھے مگر ان کے متصوفانہ مزاج میں بیوتہ حیاسیت اور اسلام اس طرح گھل مل گئے تھے کہ کہیں بھی اجنبیت کا شبہ نہیں ہوتا تھا۔

روحیہ باربیہ نے میسین کی خدمات سے متعلق ان الفاظ میں خراج تحسین ادا کیا ہے کہ ان کا تعلق اگرچہ ظاہر صرف اسلام اور اس کی ایک شاخ تصوف سے ہے مگر ان کی دستوں کو دیکھیے تو اس میں قرون وسطیٰ کی ساری روحانی و اجتماعی تاریخ سمٹ آتی ہے۔

بالشبہ لوئی میسین اپنے بچے پائے کے مشرق تھے اور ان کی موت سے فی الحقیقت ہم ایک ایسے محقق اور وسیع المہل شخصیت سے محروم ہو گئے ہیں کہ جس نے عمر بھر تصوف کے اسرار و معانی کو سمجھانے کی بھرپور کوشش کی ہے۔

”علاج اور ان کی کتاب الطواصین“ ان کی کاوش فکر و تحقیق کا وہ شاہکار ہے جو ہمیشہ زندہ رہے گا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے جس محنت جس خلوص اور توازن کا ثبوت دیا ہے وہ انھیں کا حصہ ہے۔ کیا علاج ایک شعبہ طراز طبع اور ذہنی تھا جس نے تصوف کے بھیس میں اپنے مخصوص خیالات و اذکار کو پھیلانا چاہا۔ یا وہ دوسرے اصحاب معرفت کی طرح سچا صوفی تھا کہ جس نے زہد و ریاضت سے قرب و محبت کے بلند ترین فرازوں کو چھویا تھا۔ اور اس کے نعرہ انا الحق کی حیثیت ایک مجذوبانہ کیفیت سے زیادہ نہ تھی۔ یعنی یہ نعرہ متانہ کچھ اسی قبیل کی شے تھی جسے اصطلاح میں شطیاتیات کہا جاتا ہے۔

یہ سوال خاصہ متنازع فیہ ہے۔ صدیوں سے اس مسئلہ پر اختلاف رائے چلا آ رہا ہے۔ فقہاء اور اہل علم کی بہت بڑی اور لائق احترام تعداد علاج کو گمراہ سمجھتی ہے۔ یہی نہیں بعض کا تو دعویٰ ہے کہ اس کے بارے میں ابن داؤد ظاہری نے جو فتویٰ کفر دیا تھا وہ درست تھا اور تیسری صدی ہجری تک اہل علم کے حلقوں میں اس سے متعلق قطعاً اختلاف رائے پایا نہیں جاتا تھا۔

غنائین کی طرح علاج کے حامیوں اور معتقدوں کی بھی کمی نہیں کہ جو اسے سرخیل عرفا سمجھتے ہیں۔ اس فہرست میں بھی ایسے ایسے جلیل القدر لوگوں کے نام دیکھنے میں آتے ہیں کہ جن کی عظمت علم و کردار اور رفعت مرتبت فتویٰ کفر کی تصدیق سے قلمی مانع ہے۔

مستشرقین کے حلقوں میں بھی اس کے متعلق حیرت انگیز اختلاف رائے رونما ہے۔ مولر اور ڈی ہر بلاٹ کھلے بندوں اسے عیسائی خیال کہتے ہیں، رسیک کے نقطہ نظر سے یہ ملحد تھا اور تھا لوگ کی رائے میں یہ صوفی سے زیادہ ایک چال باز اور سازشی انسان تھا، میسون آئینجانی نے اس سلسلہ میں جن نکات کی توضیح کی وہ یہ تھے۔

(۱) کہ علاج بنیادی طور پر ایک صوفی اور عارف تھا اور اس کا  
(۲) نعرہ انا الحق، صرف نعرہ متانہ یا شطیاتیات کی قسم کی کوئی چیز نہ تھا۔ بلکہ اس کے پیچھے ایک منظم فکر، ایک مخصوص فلسفہ اور تصور کا دفن تھا۔

۳، اس فکر و تصور کو جس کو کہ علاج نے انا الحق کی صورت میں پیش کیا ہم اتحاد و حلول سے تعبیر کر سکتے ہیں۔  
یعنی "علاج" کی رائے میں زہد و ریاضت سے ادراک و معرفت کا ایک ایسا مقام بھی آتا ہے  
کہ جب انسانی "انا" واجب الوجود کی انا کا آئینہ قرار پاتی ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں  
جب انسان کی شکل میں الوہیت جلوہ گر نظر آتی ہے۔

۴، یہ غلط ہے کہ تیسری صدی تک اہل علم علاج کے کفر پر متفق تھے کیونکہ تاریخ کے صفحات میں  
ابن عطاء ایسے فقیہ نے اس سے واضح طور پر مختلف رائے کا اظہار کیا۔ اور بتایا کہ تصوف و عرفان کی  
باتوں کو فقیہ پیمانوں سے پرکھنا جائز نہیں۔

جہاں تک اول اور ثانی الذکر تصریحات کا تعلق ہے مہینوں کی تحقیق سے اتفاق کیے بغیر جاریہ نہیں۔  
علاج کی کتاب الطواہین میں سے ثابت ہوتا ہے کہ الہیات کے بارہ میں وہ اپنے مخصوص اذکار رکھتا  
تھا۔ اور ان مخصوص اذکار کی تبلیغ و دعوت کے لیے اس میں دالمانہ جوش اور دلولہ بھی پایا جاتا تھا۔ پھر  
جس شجاعانہ انداز سے اس نے داور سن کی روایات کو بنا ہا ہے اور جس طرح بغیر کسی فقہانہ تاویل کے  
موت کا خیر مقدم کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ "انا الحق" صرف ایک نعرہ نہیں تھا بلکہ اس میں ایک  
عقیدہ اور فلسفہ حیات پنہاں تھا۔ ظاہر ہے ایک مکار اور چال باز آدمی اس جیسے بن کا ثبوت نہیں  
دے سکتا۔

تیسرے نقطہ سے متعلق ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مہینوں اور مجلس وغیرہ مستشرقین کو اس  
معاملہ میں دھوکہ ہوا ہے۔ ہمارے لال جن صوفیائے وحدت الوجود کے اس خالیا نہ تصور کو  
اپنا باہر ہے کہ اذتقاد روحانی کے ایک خاص مرحلہ میں وجوب و اسکان کی حد بندیاں کیسر ٹوٹ جاتی ہیں،  
ان کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ تجلی قدر کی اس کیفیت کو دوام و ثبات حاصل ہے اور یہ کہ ان دونوں میں فرق  
و امتیاز کے خطوط مٹ جاتے ہیں۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ کبھی کبھی ذات واجب کی تجلیات  
رحم و کرم میں اس درجہ و فور ہوتا ہے کہ عارف اپنے کو اس تجلی کے آغوش میں غوس کرتا ہے۔ لیکن اس  
طرح کہ عبودیت اپنے دائرہ بندگی میں رہتی ہے اور ذات واجب اپنے حدود الوہیت میں۔ و



## بینیما بروز لا یبغیان

انا الحق کو ہم بھی شطیات میں نہیں گردانتے۔ بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ علاج نے محض اس مرحلہ اتصال کی خبر دی ہے جہاں اس نے ذات واجب کے جو دو فیضان کی بے پناہیوں کو محسوس کیا اور دیکھا ہے کہ اس کی محدود اور سٹی ہوئی اناس فکر و قہقہہ کی جتنی گہرائیاں بھی ہیں۔ ان میں کوئی بھی اس کی اپنی نہیں بلکہ سب حق بھانہ ہی کے رحم و کرم کا نتیجہ ہیں۔ یہی وجہ ہے اس نے "انا الحق" کہا۔ "الحق انا" نہیں کہا۔ ہم صوفیہ کے اس طرز فکر، اور انداز حکم سے متفق نہیں کیونکہ یہ اس صاف تعمیری توحید سے قطعی انحراف کے مترادف ہے کہ جس کو پیش کر کے اسلام نے فکر و عقیدہ کی بہت سی گتھیوں کو سلجھایا تھا۔ تاہم اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ ان لوگوں کے ذوق و حال کی مجبور یوں کو کفر پر محمول کیا جائے کہ جن کی وجہ سے اہل دل کو خاص طرح کی دینی بصیرت حاصل ہوئی ہے اور خواہ مخواہ ان کے اقوال و کلمات کی ایسی تشریح کی جائے کہ جو ان کو بیک جنبشِ قلم سینٹ پال کے پہلو میں جا کھرا کرے۔ نقطہ نظر کے اس اختلاف کے باوجود ہم کہیں گے کہ مسیحیوں نے بڑی حد تک اسلامی روح کو اپنانے کی کوشش کی ہے اور اس کے استعمال سے حقیقتاً مشرق کی اونچی روایات کو گزند پہنچا ہے۔

## قرآن اور ہجرت

ہجرت معنی ترک وطن کو نہیں کہتے۔ اس لیے کوئی ایسا شخص مہاجر نہیں کہا جاسکتا جس نے حصول معاش کے لیے، آب و ہوا کی ناموافقیت کی وجہ سے، کسی کے عشق میں، کسی رسوائی سے بچنے کے لیے، قانونی دار و گیر سے محفوظ رہنے کی غرض سے یا محض جان کے خوف سے اپنا گھر بار ہمیشہ کے لیے یا طویل عرصے کے لیے چھوڑ دیا ہو۔ مہاجر دراصل وہ ہے جو پہلے اپنے وطن ہی میں اعلیٰ کلمۃ اللہ کا پورا حق ادا کر چکا ہو اور اس راہ میں اپنی کسی منافع عزیز کو پیش کرنے سے دریغ نہ کیا ہو، اس کے بعد اعلیٰ کلمۃ اللہ ہی کی خاطر اپنا وطن چھوڑ کر کسی دوسری جگہ جا بسا ہو اور اپنی زندگی اسی مقصد کے لیے وقف کر رکھی ہو۔ گویا ہجرت کے لیے ایمان اور جہاد (اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے ہر سعی و یمن) ضروری ہے جسے قرآن المنواد حاکم اور جہاد دافی سبیل اللہ کہتا ہے۔ ہجرت صرف ایک قطعہ زمین سے دوسرے حصہ ارض کی طرف جانے کا نام نہیں بلکہ یہ ہر غیر اللہ سے اللہ کی طرف رخ کرنے کا ایک رجحان ہے۔ حضرت لوط علیہ السلام نے اسی حقیقت کی طرف اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے کہ انا مہاجر الیٰ ربی (۲۶) میں اپنے رب کی طرف ہجرت اختیار کروں گا۔ اور اسی حقیقت کو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یوں ظاہر فرمایا ہے کہ انا ذاب الیٰ ربیٰ سیحیدین (۲۷) میں اپنے رب کی طرف جاؤں گی جو مجھے ہدایت دے گا۔ اور اسی کو قرآن پاک میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ ومن یخرج من جنہم بیتہ مہاجر الیٰ اللہ ورسولہ ... (۲۸) یعنی جو اپنے گھر سے اللہ اور رسول کی طرف ہجرت کرتا ہو اچھے۔ ... ظاہر ہے کہ اللہ اور رسول کی زمین کا نام نہیں۔

جس غیر اللہ کو مقصود اصلی بنالیا جائے وہ دراصل بت ہے اور:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سبک وطن ہے

یہی وطن ہے جس پر انسان سب کچھ قربان کر دیتا ہے لیکن انبیاء و مسلمین کی تعلیمات نے جو اعلیٰ اقدار عطا کی ہیں ان میں ایک بڑی عظیم الشان قدر یہ ہے کہ ایک بہت ارفع و بلند مقصد اور بلجی ہے جس پر خود وطن کو بھی قربان کر دیا جاتا ہے۔ یہیں آن کر مسلم و کافر کا فرق نمایاں ہوتا ہے۔ کافر کی انتہائی پہنچ اور فتنہ منگاہ وطن ہے جس پر وہ اپنے آپ کو اور اپنی ہر متاع عزیز کو قربان کر دیتا ہے لیکن مسلمان کا منتہائے نظر وہ ہے جس پر خود وطن بھی بچھا کر دیا جاتا ہے۔ یوں سمجھیے کہ دین انبیاء نے دو وطن قرار دیے ہیں۔ ایک وطن وہ ہے جہاں انسان بلا ارادہ اتفاقی طور پر پیدا ہو جاتا ہے اور دوسرا وطن وہ ہے جسے انسان ارادی طور پر صرف اعلیٰ کلمۃ اللہ کے لیے اختیار کرتا ہے۔ پہلا وطن میلادی ہے اور دوسرا دینی مسلمان کا اصلی وطن وہی ہے جو اس کا دینی وطن ہے جس پر میلادی وطن کو مناسب وقت آنے پر بڑا تکلف قربان کر دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر انبیاء کو ہجرت کرنی پڑی حضرت ابراہیمؑ، حضرت لوطؑ، حضرت موسیٰؑ اور خود آنحضرتؐ کی ہجرتوں کا قرآن کریم میں ذکر موجود ہے۔ یہاں اس کی تفصیلات میں جانا مقصود نہیں۔

بلاتہمہ میلادی وطن اپنے اندر غیر معمولی کشش رکھتا ہے اور مرتے دم تک اس کی فطری محبت دل سے نہیں جاتی۔ اپنا گھر بار، محلہ، خاندان، سوسائٹی، کچھ سب کچھ فطری طور پر انسان کو عزیز و محبوب ہوتا ہے اور یہی وہ آخری متاع عزیز ہے جسے چھوڑنا انسان پر انتہائی گراں گزرتا ہے اور اس کی یاد دل میں ہمیشہ چمکیاں دیا کرتی ہے۔ کسی آدمی فائدے کی طرح میں بھی اگر ترک وطن کرنا پڑے تو دل کیڑا ہوتا ہے اور یہ فطرت انسانی ہے۔ سوچئے کہ کتنے بڑے جھگڑے کے مالک ہیں وہ لوگ جو محض اللہ کے لیے اس بات کو ہنسی خوشی اپنے ہاتھوں سے توڑ دیتے ہیں اور وطن کی ساری فطری دلچسپیوں کو ایک لحنت جھوڑ دیتے ہیں۔ جس چیز پر دنیا اپنا سب کچھ لٹا دیتی ہے یہ ایک اعلیٰ تر نصب العین پر اسے بھی بچھاؤ کر دیتے ہیں۔ یہی ہے وہ فرق جو کفر و اسلام میں خط امتیاز کہنچتا ہے۔

ہجرت ایک زبردست امتحان ہے ایمان کا۔ اس میں جو لوگ کامیاب ہوئے ان کی یہ قربانیاں فضائل نہ جاسکتی تھیں۔ ہجرت کے درمات و فضائل کا قرآن نے بھی عجیب عجیب انداز سے ذکر فرمایا

ہے۔ ہم عنوان دار اسے یہاں درج کرتے ہیں۔ اسے بخور دیجیے۔

۱۔ مہاجرین رحمت الہی کے امیدوار ہیں

ان الذین آمنوا والذین ہاجر دا وجہد فانی  
سبیل اللہ اولئک یرجون رحمت اللہ ط و  
اللہ غفور رحیم ط  
وہ لوگ جو ایمان لائے اور وہ لوگ جنہوں نے ہجرت  
کی اور راہِ خدا میں جہاد (سُی بلیغ) کیا وہ رحمت الہی  
کے امیدوار ہیں اور اللہ غفور و رحیم ہے۔

۲۔ مہاجرین تکفیرِ سینات اور دخولِ جنت کے مستحق ہیں

..... فالذین ہاجر دا و اخر ہوا من دیا دم  
دا و ذوا فی حبیبی و قتلوا و قتلوا کفرن ضہم  
سیتا القہر دا و ادخلنہم جنت تجری  
من تحتہا الانہر ثوابا من عند اللہ ط  
واللہ عندہ حسن الثواب ط  
پس جن لوگوں نے ہجرت کی اور اپنے گمراہوں سے نکالے  
گئے اور میری راہ میں ستائے گئے اور جنگ کی اور مارے  
گئے ہیں ان کے گناہوں کا کفارہ ادا کر کے رہوں گا  
اور انہیں ایسی بہشتوں میں داخل کر کے رہوں گا جن  
کے نیچے نہریں جاری ہوں گی۔ یہ خدا کی طرف سے جزا ہوگی  
اور اللہ کے ہاں وحسن جزا موجود ہے۔

۳۔ ہجرت نہ کرنے والے ظالم اور جہنمی ہیں

ان الذین توفہم المملکۃ ظالمی انفسہم  
قالوا فیہم کنتہم ط قالوا کنا مستضعفین  
فی الارض ط قالوا لئن کن ارض اللہ  
واسعۃ فتم ہجر دا فیہا ط فا و لئک  
ما دہم جہنم ط و مساوت مصیرا ط  
اپنے اور آپ ظلم کر لے والوں کی جان جب فرشتے  
نکالتے ہیں تو پوچھتے ہیں کہ تم کس فعل میں پڑے ہوئے  
تھے؟ وہ کہتے ہیں کہ ہم تو زمین میں بڑے کمزور تھے۔  
وہ پھر پوچھتے ہیں کہ کیا اللہ کی زمین اتنی کشادہ نہ تھی  
کہ تم وہاں ہجرت کر کے چلے جاتے؟ یہ لوگ ہیں جن

(۱) بجائے معنی محض ہو م توقع کے نہیں۔ یہ عند ہے یاں کی اداس میں یقین کا پہلو غالب ہے فن کان میں جوا  
لقاء اس بہ میں رہا کے معنی یقین رکھنے کے ہیں۔

الا المستضعفين ..... ۱۱۱۱۱ - کاٹھکانا جسم ہے اللہ یہ بڑا ہی بڑا ٹھکانا ہے، مگر

قابل معافی وہ معذور مرد، عورتیں اور بچے ہیں جو ہجرت کا کوئی بہانہ یا راہ نہ تلاش کر سکے۔

۴۔ مہاجر کے لیے زمین میں بڑی گنجائش ہے۔ وہ راستے میں مرحلے جب بھی سختی آج رہے

ومن یہاجر فی سبیل اللہ یجد فی الارض  
مراغما کثیرا وسعة ط ومن ینجز ح من  
بیتہ مهاجر الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ  
الموت فقد وقم اجرہ علی اللہ ط وکانت  
اللہ غفوراً رحیم ۱۱۱

جو راہ خدا میں ہجرت کرے گا وہ زمین میں جائے پناہ  
اور کشادگی پائیے گا۔ اور جو اپنے گھر سے اللہ اور  
اس کے رسول کی طرف ہجرت کرتا ہو اگلے پھر اسے  
موت آجائے تو اس کا اجر اللہ کے ذمے ہو ہی جائے گا  
اللہ اللہ غفور ورحیم ہے۔

۵۔ مہاجر کے غیر مہاجر مسلمان رشتے و اول میں میراث کا تعلق نہیں

..... والذین امنوا ولم یہاجر دما لکم  
من ولا یتهم من شیء حق یہاجر و... ۱۱۱

جو لوگ ایمان تو لے آئے مگر ہجرت نہیں کی تمہارے  
اور ان کے درمیان اس وقت تک کوئی تعلق میراث  
نہیں جب تک وہ ہجرت نہ کر لیں۔

۶۔ مہاجرین اور انھیں پناہ دینے والے (انصار) ہی سچے مومن ہیں

والذین امنوا وهاجر دا وجہد فی سبیل  
اللہ والذین اودوا وناصر دا اولئک هم  
المؤمنون حقاً لهم مغفرة ودرزق  
کریم ۱۱۱

اور وہ لوگ جو ایمان لائے، ہجرت کی اور اللہ  
میں سچی بیعت کی، نیز وہ لوگ جنھوں نے انھیں پناہ  
دی اور مدد کی وہی تو ہیں حقیقتہً مومن۔ ان کے لیے  
مغفرت بھی ہے اور باعزت روزی بھی۔

۷۔ بعد کے مہاجروں کا شمار بھی اولوں ہی میں ہے

والذین امنوا من بعد وهاجر دا وجہد دا  
معکم فاولئک منکم ..... ۱۱۱

اور جو لوگ بعد میں ایمان لائے اور ہجرت کی اور تمہارے  
ساتھ جہاد (سچی بیعت) کیا ان کا شمار بھی تم ہی مہاجرین

اولین میں ہے۔

۸۔ مہاجرین کا درجہ بہت بلند ہے اور ان کے لیے ابدی رحمت و رضوان و جنت ہے

الذین امنوا وھاجرنا و جہدوا فی سبیل اللہ باموالھم و انفسھم اعظم درجۃ عند اللہ و اولئک ھم الفاعلون یشتر ھم ربھم برحمۃ منہ و رضوان جنت لھم فیہا انھم مقیمون لا یخلدین فیہا ابدال ان اللہ عندہ اجر عظیم ۲۲، ۲۳، ۲۴

جو لوگ ایمان لائے اور ہجرت کی اور راہِ خدا میں اپنے مال و جان سے سب سے بڑھ کر قربان ہوئے وہ اللہ کے نزدیک بلند ترین درجہ رکھتے ہیں اور یہی لوگ کامیاب ہیں۔ ان کا رب رحمتِ خاص، خوشنودی اور ایسے باخون کی خوش خبری دیتا ہے جن میں ان کے لیے دعا کی نعمت ہوگی۔ وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے۔ بلاشبہ اللہ کے مال بڑا اجر ہے۔

۹۔ سب سے بڑا آسانی پر روانہ نجات و فضیلت

والسابقون الاولون من المھجرین و الانصار و الذین اتبعوا ھمنا احسان رضی اللہ عنھم و رضوانہ و اعد لھم جنت تجری تحتھا الانھم یخلدین فیہا ابدال ذلک الفوز العظیم ۲۵

مہاجرین و انصار میں پہلے سبقت کرنے والوں اور ان کی عمدہ پیروی کرنے والوں و دونوں سے اللہ راضی ہے اور وہ اللہ سے راضی ہیں اور ان کے لیے اللہ نے ایسے باغ مہیا کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہیں۔ وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے۔ یہ بڑی کامیابی ہے۔

۱۰۔ مہاجرین کی توبہ مقبول ہے اور وہ مغفور لہم ہیں

لقد تاب اللہ علی النبی و المھجرین و الانصار الذین اتبعوہ فی ساعۃ العسرۃ من بعد ما کاوز یغ قلوب فریق منھم ثم تاب علیھم و انہ بھم رءوف رحیم ۲۶

اللہ نے نبی کی بھی مغفرت فرمادی اور مہاجرین کی بھی اور انصار کی بھی جنہوں نے بوقتِ عسرت و غزوہ تبوک میں نبی کا ساتھ دیا بعد اس کے کہ ان میں سے ایک گروہ کے دل میں کجی آنے لگی تھی لیکن پھر اللہ نے ان پر توجہ فرمائی و انہیں صاف کر دیا، وہ ان سب کے لیے رؤف و رحیم ہے۔

۱۱۔ مہاجرین کے لیے دنیا میں بھی عمدہ ٹھکانے ہیں اور آخرت کا عظیم تر اجر بھی  
والذین ہاجرُوا فی اللہ من بعدِ ما  
ظلمُوا للنفسِ مِن فی الدنیا حسنةً طو  
کی ہم ان کو دنیا میں بھی عمدہ ٹھکانا دیں گے اور آخرت  
کا اجر تو اس سے بہت بڑا ہے۔  
لاجر الاخرة اکبر ط ۱۰۰۰۰۰

۱۲۔ اللہ تعالیٰ ہر پرہیزگار کو مغفرت فرمائے گا۔  
ثم ان ربه للذین ہاجرُوا  
من بعد ما ظلمُوا ثم جہدُوا و  
صبرُوا ان ربه من بعد ما العفور  
رحیم ط  
پھر تیرا رب ان لوگوں کے لیے (غفور رحیم ہے، جنہوں  
نے آزمائشیں بھیلنے کے بعد ہجرت کی پھر جہاد کیا اور  
ثابت قدم رہے تو تیرا رب ان باتوں کے بعد یقیناً  
مغفرت و رحم والا ہی ہوگا۔

۱۳۔ مہاجرین کو آخری زندگی میں بڑی نعمتیں حاصل ہوں گی  
والذین ہاجرُوا فی سبیل اللہ ثم قتلُوا  
او ما تروا لیرزقنہم اللہ روزاً حسناً ط  
وان اللہ لہو خیر الرازقین • لیدخلنہم  
مدخلاً یرضونہ ط وان اللہ علیم  
رحیم ط  
جن لوگوں نے راہِ خدا میں ہجرت کی پھر وہ قتل کیے  
مگے یا اپنی موت سے مرے ان کو اللہ یقیناً عمدہ  
روزی دے گا اور اللہ ہی تو بہتر روزی دینے والا ہے  
وہ انہیں ایسے مقام میں ضرور داخل کرے گا جس سے  
وہ راضی رہیں اور اللہ تو بڑا عظیم علیم ہے۔

۱۴۔ آنحضرت کے لیے صرف ہجرت کرنے والی غیر محرم بہنیں حلال ہیں  
یا ایہا النبی انا احللناک ازواجک  
التي اتیت اجورھن وما ملکک  
یمینک ما اقام اللہ علیک وبنات  
مک وبنات مملکتک وبنات خلائک  
و بنات خلائک التي ہاجرنا معک ط  
اے نبی! ہم نے آپ کے لیے حلال کی ہیں وہ بیویاں  
جن کا ہم آپ نے ادا کیا ہو اور وہ کینز ہی جو اللہ نے آپ  
کو بطور عتق دی ہیں۔ اور آپ کے چچا، بھوپھی، ماموں  
اور خالہ کی وہ بیٹیاں جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت  
بھی کی ہو۔

۱۵۔ مال نے کے حقدار مہاجرین بھی ہیں اور وہی سچے ہیں

للفقراء والمہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم واموالہم یتبتغون فضلا من اللہ ورضوانا وینصرفون اللہ ورسولہ ما اولئک ہم الصادقون ۵۔ ۱۰۰

مال نے، ان غریب مہاجرین کے لیے بھی ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے جدا کیے گئے۔ یہ اللہ کے فضل اور رعنا کے طالب ہیں اور اللہ اور اسی کے رسول کی مدد کرتے ہیں۔ یہی تو ہیں اہل صدق۔

۱۶۔ انصار اہل امن ہیں اور وہ مہاجرین کے لیے صاحبِ محبت و ایثار ہیں

والذین تبوء الدار والایمان من قبلہم یمھرون من ہاجر الیہم ولا یجدون فی صدورہم حاجۃ مما اوتوا و یؤثرون علی انفسہم ولو کان بہم خصاصة ط . . . . . ۱۰۰

اور مال نے ان انصار کے لیے بھی ہے، جو قبل از ہجرت ہی سے اپنا گھر رکھتے ہیں اور ایمان بھی لاپکے ہیں وہ اس شخص سے محبت رکھتے ہیں جو ان کی طرف ہجرت کر کے آئے اور ان مہاجروں کو جو کچھ ملے وہ اس سے اپنے دل میں کوئی غش محسوس نہیں کرتے بلکہ اگر ان (انصار) کو تنگی بھی ہو تو وہ ان (مہاجرین) کو اپنے اوپر ترجیح دیتے ہیں۔

۱۷۔ تمام مہاجرین و انصار سے خدا راضی ہے

لقد رضى اللہ عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة فسلمنا فی قلوبہم فانزل السکینہ علیہم وانا بہم فتھا قریباً . ومن انہم کثیرۃ یاخذونھا وکان اللہ عزیزا حکیم ۵۔ ۱۰۰

بلاشبہ اللہ ان تمام اہل ایمان سے راضی ہے جبکہ وہ آپ کی بیعت اس درخت کے نیچے کر رہے تھے پھر ان کے دلوں میں جو کچھ خوف و ہراس تھا اسے اللہ نے معلوم کر لیا پھر ان پر سکینت نازل فرمائی اور انہیں ایک قریبی فتح (فتح خیبر) بخشی اور بہت کچھ اموال غنیمت بھی دیے جو وہ لیتے رہے۔ اور اللہ تو غالب و دانابہ ہے۔



اس آیت میں اگرچہ "مجاہدین" کا لفظ موجود نہیں لیکن دُعا اے ۱۷، کون نہیں جانتا کہ صلح حدیبیہ کے موقع پر سیدنا عثمانؓ کی افواہ شہادت پر خونِ عثمانؓ کا قصاص لینے کے لیے آنحضرتؐ نے جن لوگوں کی بیعت لی وہ جو وہ گنہگار مجاہدین و انصار تھے۔ یہ ادا خدا کو اتنی پسند آئی کہ اس درخت تک کا ذکر سینہ قرآن میں ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا جس کے سائے میں یہ بیعت ہوئی تھی اور خونِ عثمانؓ اللہ اور اس کے رسولؐ کی نگاہوں میں کتنا قیمتی تھا کہ اس کے قصاص کی بیعت کرنے والوں کے لیے ایک ابدی پردہٴ رضوان نازل فرما دیا۔

۱۸۔ قبل از فتح انفاق و قتال کرنے والوں کا درجہ بہت بلند ہے

لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح و  
قاتل و اولئک اعظم درجۃ من الذین  
انفقوا من بعد و قاتلوا و کلاً وعد اللہ  
الحسنی و اللہ بما تعملون خبیرہ

تم میں سے جن لوگوں نے قبل فتحؐ انفاق کیا وہ  
(بعد والوں کے) برابر نہیں۔ وہ لوگ درجے میں  
ان لوگوں سے بڑے ہیں جنہوں نے بعد از فتح انفاق  
و قتال کیا۔ اللہ نے حُسنی کا وعدہ دونوں سے کیا  
ہے۔ تم جو کچھ کرتے ہو اللہ اس سے باخبر ہے۔

یہاں بھی لفظ "مجاہدین" نہیں لیکن دُعا اے ۱۷ کے نہیں معلوم کہ قبل از فتح اسلام لانے والوں میں بھی اول درجہ انہی مجاہدین و انصار کا ہے جنہیں "سابقون اولون" کہا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ بعد فتح ایمان لانے والوں کا وہ درجہ نہیں ہو سکتا۔ اور ظاہر ہے کہ جو انفاق و قتال فتح کے بھی پچاسوں سال بعد ہوا ہے اس کا تو قبل فتح کے انفاق و قتال سے کوئی تقابل ہی نہیں۔ وہ انفاق و قتال (یعنی قبل فتح) تو رسول اللہ کی محبت میں ہوا، خالص اہل کفر کے مقابلے میں ہوا، ایسی حالت میں ہوا جب اسلام اور اہل اسلام کمزور اور بے بس تھے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ ان کے سامنے صرف اعلیٰ کلمۃ اللہ تھا۔ کوئی منہ حکومت نہ تھی۔ بعد والوں کو یہ شرف کہاں حاصل ہو سکا؟ تاہم یہ بے پایاں رحمتِ الہی ہے

(۱) فتح سے عموماً فتح کو مراد لیا جاتا ہے لیکن ہمارے نزدیک فتح دراصل صلح حدیبیہ ہے۔ بہر حال ہم نے ترجیح میں صرف "فتح" ہی لکھا ہے۔

قبل فتح اور بعد فتح دونوں ہی مواقع پر انفاق و قتال کرنے والوں کو اس نے ثرہ حسنیٰ نایاب ہے۔ بہا  
خدا خود ہی حسنیٰ کا وعدہ فرما دے دیاں ہمارے لیے مجال دم زدن کہاں؟ اور ہم جیسوں کو بعد فتح کے  
اہل اسلام پر طنز و طعن کا حق ہی کیا پہنچتا ہے جب کہ ہم خود فتح کے تیرہ صدی بعد ایمان لائے ہیں؟  
ان تمام آیات میں ہاجرین کے جو فضائل بیان ہوئے ہیں ان کی صداقت میں شک رکھنے والا  
کبھی مسلمان نہیں رہ سکتا۔ ان میں ان کے لیے کھلے، واضح اور غیر مبہم لفظوں میں مومن ہونے کا اعتراف  
ہے (اولئک هم المؤمنون حقاً)۔ ان کے اہل صدق ہونے کا اعلان ہے (اولئک هم  
الصادقون)۔ اس کے علاوہ رجائے رحمت، کفارۃ سیئات، غلہ و جنت، رضہ بن الہی، مغفرت  
رزق حسن، قبولِ توبہ، درجاتِ عالیہ وغیرہ کی صاف لفظوں میں بشارت دی گئی ہے۔ ہم نے مثلاً  
۱۵ میں دوسرے آیتوں کا ذکر کر دیا ہے جن میں اگرچہ "ہاجرین و انصار" کا لفظ موجود نہیں لیکن جن  
لوگوں کا یہاں ذکر ہے ان کی صفِ اول میں ہاجرین و انصار ہیں۔ ایسی اور بھی بہت سی آیات ہیں جن  
میں عام صحابہ کی مدح ہے اور بلاشبہ ہاجرین و انصار ان میں سرفہرست ہیں۔ ہم نے ایسی تمام عمومی  
آیات کو خوفِ طرالت چھوڑ دیا ہے۔ یعنی آیات پیش کی ہیں وہی کافی ہیں۔ اس کے بعد کچھ تشریح کرنے  
کی ضرورت نہیں۔ تاہم یہاں چند نکات پر غور کر لینا بہت مناسب ہوگا۔ وہ بھی سن لیجیے۔

(الف) مسئلہ میں جو آیت درج کی گئی ہے اس میں ایک لفظ ہے "من ینہاجر فی سبیل  
اللہ" (جو اللہ کی راہ میں ہجرت کرے)۔ پھر دوسرا لفظ ہے "ومن ینخرج من بیتہ مهاجران" (اللہ  
دس مصلوہ) (جو اپنے گھر سے اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کر کے نکلے)۔ پھر "واللہ والی آیت  
کے الفاظ یہ ہیں: ینجبون من ہاجر الیہ" (یہ انصار ہر اس ہاجر سے محبت رکھتے ہیں جو  
ان کی طرف ہجرت کرے)۔ اللہ اکبر! انصار کا یہ لافانی شرف کے حاصل ہو سکتا ہے کہ ان کی  
طرف اور خدا و رسول کی طرف ہجرت کرنے کو ایک ہی صف میں رکھا گیا ہے۔

(ب) مسئلہ کی آیت مندرجہ میں ہجرت کی عجیب عظمت بیان کی گئی ہے۔ زوجِ رسول آیا  
ام المؤمنین ہونے کا شرف صرف اسی بن (پچا، پھوپھی، ماموں، خالک لڑکی) کو حاصل ہو سکتا ہے

جس نے ہجرت میں رسول اکاؐ کا ساتھ دیا ہو۔ سکے چاہا البوطالب کی بیٹی ام ہانیؓ حضورؐ کے لیے جائز نہیں اس لیے کہ فتح مکہ کے بعد اسلام لائیں جب کہ ہجرت کا دروازہ بند ہو چکا تھا۔ اور دوسری طرف ایک کا فرد شمن کی بیٹی ام حبیبہؓ بنت ابی سفیان اموی ہے جو زوجہ نبیؐ اور ام المومنین ہونے کا لافانی شرف حاصل کرتی ہیں کیونکہ ہجرت حبشہ بھی کی اور ہجرت مدینہ بھی۔

(ج) عناک کی درج کردہ آیت میں ہے لَقَدْ تَابَ اللّٰهُ عَلٰی الْاٰلِیْنَ وَالْمُهَاجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِ (اللہ نے نبی، ہاجرین اور انصار کی توبہ قبول کی)۔ یہ توبہ قبول کی "ازدوئے لعنت تو غلط نہیں لیکن اس میں یہ پہلو نکلتا ہے کہ جو غلطی بعض ہاجرین و انصار سے ہوئی تھی وہی خود باللہ آنحضرتؐ سے بھی ہوئی اور ان سب نے توبہ کی جو اللہ نے قبول فرمائی۔ چونکہ تاب علی کے اور بھی معنی ہیں جو تمام لغات میں موجود ہیں اس لیے ہم نے وہی معنی لیے ہیں جو نبیؐ کے شایان شان ہوں۔ اس کے معنی ہیں متوجہ ہونا، رجوع ہونا، مغفرت فرمانا، دوبارہ ہر بان ہونا۔ ہم نے اسی کے مطابق ترجمہ کیا ہے۔ اور یہاں یہ نکتہ کبھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ نبی، ہاجرین اور انصار میں یقیناً درجہ و حیثیت کا بڑا تفاوت ہے لیکن یہ کتنا بڑا اور غیر معمولی شرف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت و مغفرت یا توجہ و عنایت میں ہاجرین و انصار کو بھی یکساں طور پر نبیؐ کے ساتھ شریک کیا ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ ان میں کچھ لوگوں سے یہ غلطی ہو گئی تھی کہ ان کے دلوں میں کچی آنے لگی تھی۔ اُن نے نہ تھی بلکہ آنے لگی تھی۔ الفاظ قرآنیوں میں کا دینہ یعنی قلوب فریق و منہم یعنی ان میں سے ایک گروہ کے دلوں میں زہیخ (کچی) آنے لگی تھی۔ نہ یہ کہ آپؐ کی تھی۔ پھر لطف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان پر ہر بانی فرمائی، فضل کیا اور مغفرت کا پروانہ نازل فرما دیا اور اس مغفرت و رحمت میں اس گروہ کو بھی نبیؐ اور عام ہاجرین و انصار کے ساتھ شامل کر لیا۔

(د) اسی حقیقت کا واضح اعلان ہے اس آیت کریمہ میں جو میں درج کی گئی ہے۔ اگر تمام آیات سے صرف نظر کر لیا جائے تو تنہا یہی ایک آیت تمام ہاجرین و انصار کے لافانی فضائل، ابدی مناقب، مغفرت و رضوان، خلود و جنت اور فوزِ عظیم کے اعلاء کے لیے کافی دوائی ہے اور اس میں ادنیٰ

شک کرنے والا بھی مسلمان نہیں رہ سکتا۔ ہر اس روایت کو (خواہ وہ کتنی ہی مستند کتاب میں ہو اور کبھی ہی قوی سند سے ہو) جو اس واضح الٰہی فرمان سے متصادم و متعارض ہو قطعاً غلط سمجھنا چاہیے۔

اس آیت میں والذین اتبعوہم یا احسان (جن لوگوں نے مہاجرین سابقین اور انصار اولین کی عمدہ پیروی کی) سے عام طور پر تابعین "مراویہ گئے ہیں۔ ہمیں تابعین کے فغاناں سے ذرہ برابر بھی انگار نہیں۔ رضوان الٰہی اور جنت تو اذرتے قرآن ہر اس شخص کے لیے بھی ہے جو ایمان اصل صالح اور خشیت الٰہی رکھتا ہو جیسا کہ ارشاد ہے: ان الذین اسنوا دعوتنا الصلوات اولئک ہم خیر البریۃ (جن اڈھم عند ربہم جنت عدن تجری من تحتہا الانہر خلدین فیہا ابداد رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ ط ذلالت من خشو ربہ ۵۹۹) (جو لوگ ایمان لائے اور اس کے مطابق عمل کیے وہ بہترین خلایق ہیں۔ ان کے رب کے ہاں ان کی جزا وہ سدا بہار باغ ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے۔ اللہ ان سے راضی ہے اور وہ اللہ سے راضی ہیں۔ یہ انعام ہر اس شخص کے لیے ہے جو اپنے رب کی خشیت رکھتا ہو)۔ پس جب یہ انعام عام طور پر ہر ایک مومن کے لیے ہے جو اصل صالح اور خشیت الٰہی رکھتا ہو تو تابعین کو کون اس سے خارج کر سکتا ہے؟ مگر ہمارے خیال میں اس آیت میں خاص تابعین کا ذکر نہیں بلکہ اگر اسے عام نہ لیا جائے تو مہاجرین و انصار ہی کے دو گروہوں کا ذکر ہے۔ پہلا گروہ ہے والسبقون الاولون من المہاجرین والانصار (وہ مہاجرین و انصار جنہوں نے سبقت الی الاسلام اور اولیت کا شرف حاصل کیا) اور دوسرا گروہ ہے والذین اتبعوہم یا احسان (جو لوگ عمدگی سے ان کے پیچھے چلے)۔ یہ پیچھے چلنے یا آنے والے وہی مہاجرین و انصار ہیں جن کو سبقت و اولیت کا شرف حاصل کرنے کا موقع نہ ملا۔ یہی مضمون ع کی مندرجہ آیت میں یوں بیان ہوا ہے کہ: والذین ہاجر وامن بعد و جہل و امکم فاولئک منکم (جو لوگ بعد میں ایمان لائے اور ہجرت کی اور تمہارے ساتھ مل کر جہاد و سی یلخ کیا ان کا شمار بھی تم ہی (مہاجرین اولین) میں ہے۔ یہاں اوپر کی آیت (جو ملا میں ہے) سے ناکرد دیکھ جائیے

بات صاف ہو جائے گی۔ اُس میں صرف بعد میں آنے والے مہاجرین کا ذکر ہے اور زیرِ نظر آیت میں اولوں سابقوں کے بعد آنے والے مہاجرین و انصار دونوں کا ذکر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مہاجرین و انصار کا پلدا گرد پ — خراہ وہ سابقوں اولوں ہوں یا بعد کے — خدا کی نگاہ میں مغفول، مرحوم، حق دار و رضوان مستحقِ علو و بہشت لیا و واجب التکريم ہے۔ اگرچہ دونوں گروہوں میں اور خود ہر گروہ کے مختلف افراد میں بھی درجات کا تفاوت موجود ہے۔ ان میں کسی سے سوائے ظن خود اپنے سوائے خاتمہ کا موجب ہو سکتا ہے ہاں یہ صحیح ہے کہ یہ سب بشر تھے۔ بشری غرضتوں سے، اجتماعی خطاؤں سے، ملکی غلطیوں سے کاملاً پاک اور "معصوم" نہ تھے۔ لیکن ہر ایک کی مجموعی زندگی کے لحاظ سے یہ سب کے سب اتنے بلند و ارفع ہیں کہ ان کی خطائیں ہمارے "صواب" سے اور ان کے گناہ ہمارے ثواب سے بہتر ہیں:

خون شہیداں را ز آبِ اولیٰ ترست      این خطا از صد صوابِ اولیٰ ترست

جب اللہ نے انھیں معاف فرمایا اور جب رسولؐ نے اپنی زبانِ وحی سے ان سب کے لیے فرودہٴ رضوان و بہشت اور بشارتِ رحمت و مغفرت سنا دی تو ہم ان پر طعن کر کے اپنی عاقبت تو خراب کر سکتے ہیں، اپنی نیکیوں میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے۔ بلاشبہ ہیں یہ حق تو حاصل ہے کہ ہم ان میں کسی کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے انہی میں سے کسی کی مخالف رائے سے اختلاف — برہنہ دہیل نہ کرہنہ — کریں لیکن کسی کے حسن نیت پر شبہ کرنا یا اس کے اخلاص پر معترض ہونا یا اپنی طرف سے نعوذ باللہ ان میں بہشت و دوزخ تقسیم کرنا یا ان پر طعن کرتے رہنے کو کارِ ثواب سمجھنا ایک ایسا فعل ہے جو خود اللہ اور کلام اللہ کا مقابلہ کرنے کے مترادف ہے اور اس کا حساب کتاب اللہ ہی کر سکتا ہے۔ اگر ان کے مقابلے میں کسی ایسے شخص کو لایا جائے جو نہ مہاجر ہے نہ انصار تو یہ بھی قرآن کے مقابلے میں غم ٹھونک کر آنے کا ہم معنی ہے کیونکہ ہر شخص کا درجہ اس کے ایمان و عمل قربانی و ایثار اور اخلاص نیت کے مطابق متعین ہوتا ہے۔ رسول و نبی کے سوا کسی کا درجہ وہی نہیں ہوتا۔ مہاجرین و انصار کا اجماعی فیصلہ ایک ایسا فیصلہ ہے جس سے انکار و کفر تک پہنچانے کے لیے بالکل کافی ہے۔ اس سلسلے میں ایک آیت بہت قابلِ غور ہے:

ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين  
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين  
نوله ما تولى ونصله جهنم ط و  
سادت مصيراه ۱۱۰

ہدایت واضح ہو جانے کے بعد جو شخص رسول کی  
مخالفت کرے اور سبیل المؤمنین کے سوا دوسری راہ  
کا اتباع کرے تو بعد مردہ جا رہے ہیں اسی طرف  
لے جائیں گے اور سیدھے جہنم میں پہنچا دیں گے اور وہ  
بہت بُرا ٹھکانہ ہے۔

جہنم میں جانے کے لیے صرف مخالفت رسول ہی کافی ہے لیکن یہاں دو باتیں بیان کی گئی ہیں۔  
رسول کی مخالفت اور "المؤمنین" کی راہ کے سوا دوسری راہ اختیار کرنا۔ اس کے دو ہی مطلب ہو سکتے  
ہیں۔ یا تو یہ مطلب ہے کہ جس طرح مخالفت رسول جہنم میں لے جاتی ہے اسی طرح "غیر سبیل  
المؤمنین" کا اتباع بھی دوزخ میں پہنچا دیتا ہے۔ دوسرا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ دوسری بات پہلی ہی بات  
کی تفسیر ہے یعنی رسول کی مخالفت یہ ہے کہ غیر سبیل المؤمنین کا اتباع کیا جائے۔ کمال دوقول تفسیروں کا  
تقریباً ایک ہی ہے۔ اب یہاں یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ سبیل المؤمنین سے کیا مراد ہو سکتی ہے ؟  
ظاہر ہے کہ "المؤمنین" کا الف لام استعراق کے لیے نہیں کیونکہ کوئی معاملہ ایسا نہیں جس کو ہر دور کے تمام  
مؤمنین کا اجماعی راستہ کہا جاسکے۔ اس لیے یہ مان لینا چاہیے کہ یہاں "المؤمنین" میں الف لام عہد کا  
ہے یعنی اس سے مؤمنین کا کوئی خاص گروپ مراد ہے جس کی راہ سے الگ ہو کر راہ اختیار کرنا جہنم  
میں لے جاتا ہے۔ یہ گروپ وہی ہو سکتا ہے جسے رحمت، مغفرت، رضوان، جنت وغیرہ کی واضح  
بشارت دی جا چکی ہو جو خدا سے راضی اور جن سے خدا راضی ہو۔ یہ کون لوگ ہو سکتے ہیں ؟ وہی اور صرف  
وہی جنہیں آپ مہاجرین و انصار کہتے ہیں اور انہیں کا ذکر اس آیت زیر نظر میں ہے: واللسبقون  
الاولون من المسجدين والانصار والذين اتبعوهم باحسان الخ۔

جب تک قرآن موجود ہے اور جب تک قرآن کو سمجھنے والا ایک انسان بھی باقی ہے مہاجرین  
وانصار کی اس فضیلت کو چھپایا نہیں جاسکتا۔ اہل جنت ہزاروں ہوئے اور ہوتے رہیں گے لیکن ان  
کے منجی ہونے کے لیے حسن ظن اندگمان غالب سے زیادہ اہل کوئی شے ہمارے پاس نہیں۔ مگر

مہاجرین و انصار کے ایمان و ہستی ہونے پر اسی طرح ایمان رکھنا ضروری ہے جس طرح خود قرآن پر یہاں غالب گمان کافی نہیں۔ پختہ ایمان درکار ہے۔

انصار کا ذکر مضمون میں نہیں آ گیا ہے۔ مقصود ہجرت کی حقیقت کو بیان کرنا ہے اور وہ بھی صرف قرآن پاک کی روشنی میں۔ روایات اور تاریخ میں تو ان کے بے انتہا فضائل اور کارنامے موجود ہیں جن کے ذکر کے لیے الگ صحبت درکار ہے تاہم یہاں ہجرت کی دو ایک فضیلتیں اور بھی سن لیجئے جن سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ امت محمدیہ نے — جس کی صعب اول میں خود مہاجرین و انصار ہیں — ہجرت کا کس درجے احترام باقی رکھا ہے اور آج تک باقی ہے اور ہمیشہ باقی رہے گا۔

پہلی فضیلت یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد پوری امت نے جس انسان کی خلافت حق پر اجماع و اتفاق کیا وہ ایک مہاجر ہی تھا۔ اور جو قبی خلافت تک ہر خلیفہ مہاجر ہی ہوا۔ اسی کو خلافت راشدہ کہتے ہیں جو بعد میں اس محسن میں راشدہ نہ رہی کیونکہ پھر نہ یہ مہاجر کے پاس رہی نہ انصار کے پاس۔

دوسری فضیلت ہجرت یہ ہے کہ جب (بعد فاروقی) اسلامی سنہ کی بنیاد رکھی گئی تو ہجری سنہ ہی تجویز کیا گیا جو ہجرت کی یادگار ہے۔ اہل اسلام کے لیے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کچھ کہ اہم نہ تھی۔ وہ سنہ میلادی بھی تجویز کر سکتے تھے۔ اور اس سے زیادہ اہم خود نبوت قحی اور وہ سنہ نبوت کو اپنا قونی سنہ بنا سکتے تھے۔ اس کے علاوہ اور دوسرے سنن تجویز کیے جا سکتے تھے لیکن امت نے جس سنہ پر اجماع کر لیا وہ سنہ ہجری تھا۔ اس لیے کہ ہجرت کے بعد اہل اسلام کے ایک نئے دور زندگی کا آغاز ہوا تھا اور ایک ریاست اسلامیہ کی طرح ڈھڑکی تھی اور ہجرت ہی وہ عمل تھا جس نے غلط تصور و لطیف کے سب سے بڑے اور آخری بت کو تیشہ و زنبیل سے پاش پاش کیا تھا۔

آنحضرتؐ نے اواخر ماہ صفر میں غرہ ہجرت اختیار فرمایا تھا جو ماہ ربیع الاول میں ختم ہوا اور یہ تکمیل ہجرت تھی۔ مگر ہجرت کا آغاز ماہ محرم ہی سے ہو گیا تھا، اس لیے ماہ محرم ہی سنہ ہجری کا اول

ماہ قرار پایا۔ کاش اہل اسلام کو یہ توفیق نصیب ہو کہ اسلامی سال کے آغاز پر ہجرت کی مقدس یادگار مناسبتیں۔ ہجرت کی روح کو سمجھیں۔ میلادی وطن کے غلط تصور کے بت کو توڑ کر اسلامی اخوت کے تصور کو عام کریں۔ اور میلادی وطن کی بجائے دینی وطن اور اس کے تقاضوں کی طرف توجہ دیں۔

## قرآن اور علم جدید

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اس کتاب میں فاضل مصنف نے بتایا ہے کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے، اسلام کی نظریں علوم کی اہمیت کیا ہے، اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔

صفحات ۵۰۲

قیمت ۶۱۵۰ روپے

## الدین لیسر

مصنفہ محمد جعفر پھلوار دی

دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین آسان سی چیز ہے۔ اس بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ اس میں بہت سے مسائل ایسے بھی آتے ہیں جو اب تک الجھے ہوئے تھے۔

صفحات ۳۶۸

قیمت ۶۱۵۰ روپے

ملنے کا پتہ:

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور



## تصوف کا ارتقا

مشہور مومخ و محقق فلفہ حطی کے خیال میں تصوف چار زمینوں باطنیات (میسٹزم) و جبلت (تھیوسوفی) وحدت الوجود اور ولایت و کرامت سے گزر کر آخری منزل یعنی تصوف تک پہنچا ہے (گو راقم الحروف کے خیال میں یہ زینے بالکل جدا جدا ہیں) حطی کی تحریر کا خلاصہ یہ ہے:

**باطنیات**

دوسری صدی ہجری سے سچی رہبانیت اور یونانی فلسفہ کے زیر اثر مسلمانوں میں ریاضات و عبادات نے باطنیات (میسٹزم) کا رخ اختیار کیا۔ یعنی نفس انسانی کی صفائی اور تزکیہ روح کا ذریعہ وجدانیت اور کشفِ باطن سمجھا جانے لگا، تاکہ روح عشق کے وسیلے سے ذات حق کی معرفت حاصل کر سکے اور اس سے واصل ہو سکے نہ کہ راحت عاقبت کے لالچ سے۔

صوفی کی معرفت الہی ایک علم باطنی ہے جو روحوں کی اندرونی روشنی سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ نصوص شریعت یا عقل سے۔ اس علم وجدانی کی نشوونما ابوسلیمان الدارانی (متوفی ۳۸۰ھ) نے کی جن کا مراد یا قوت کے عہد تک دشمن میں مرجع عام تھا۔

لیکن ان تارک الدنیا درویشوں کے مقابلہ میں اہل یاطن کے پہلے صوفی معروف کرخی بغدادی متوفی ۳۸۱ھ تھے۔ ابتداء وہ عیسائی یا صابی تھے اور عشق الہی میں سرشارِ خدا رسیدہ دلی مانے جاتے ہیں۔ القشیری متوفی ۴۱۸ھ کے عہد تک ان کا مراد بغداد میں واصل کے کنارے زائرین کا مرجع تھا اور اس کی زیارت بیماروں کی شفا کا

قطعاً رسید مانی جاتی تھی۔

ان اہل باطن کے اصولی کے مطابق خدا کے سوا کسی کا وجود نہیں۔ وہ حسن ازلی ہے اور اس تک رسائی کا وسیلہ صرف محبت ہے اور محبت ہی مہلکیات کی روح ہے۔

### معرفتِ حق بذریعہ وجدان

تصوف نے باطنیات (مستیزم) سے وجدانیات (تھیوسوفی) کی طرف قدم بڑھایا۔ یہ اقدام جو فلسفہ یونان، افلاطونی و نوافلاطونی کے عربی تراجم کے زمانے میں عمل میں آیا بہت نمایاں ہے۔

صوفیانہ تھیوسوفی کے نایندہ ذوالنون مصری تھے۔ ان کا اصل نام ثوبان ابو الفیض بن ابراہیم تھا۔ والدین نبویہ کے باشندہ تھے۔ انھوں نے بیسٹیم میں الجزیرہ میں وفات پائی۔ عام صوفیہ ان کو عقائد تصوف کا باقی تسلیم کرتے ہیں۔ انھوں نے ہی تصوف کی مستقل تشکیل کی اور صوفیان کو پہلا قطب مانتے ہیں۔ ذوالنون نے اس عقیدے کی تعلیم و ترویج کی کہ صحیح معرفت الہی کا صرف ایک ہی ذریعہ ہے۔ اور وہ ہے وجد و کشف۔

### وحدت الوجود

تھیوسوفی سے وحدۃ الوجود تک قدم آسان تھا۔ اور یہ اقدام زیادہ تر ہندوستانی و ایرانی اثرات کے ماتحت عمل میں آیا۔ ان وحدۃ الوجودی صوفیہ کے اقوال میں بودھ مت اور مانوی طرز زندگی کا عکس صاف نظر آتا ہے۔

بایزید بسطامی (متوفی ۳۲۰ھ) جن کا اصل نام طیفور بن عیسیٰ تھا ایک مجوسی سرورشان کے پوتے تھے، اور جید بغدادی (متوفی ۳۸۰ھ) کہ وہ لہجی مجوسی النسل تھے اور سد الطائفہ کے لقب سے موسوم کیے گئے، وہ صوفیہ تھے جنھوں نے نویں صدی عیسوی کے اواخر دسویں صدی عیسوی (بحری) اور دسویں صدی عیسوی (جو قحی صدی بحری) کے اوائل میں وحدۃ الوجود کو عقائد تصوف کا جزو اعظم بنا دیا اور فنا کے ذات کی سب سے پہلے تعلیم دی۔

ان سے جو اقوال و احوال منسوب کیے جاتے ہیں ان کے ذمہ دار زیادہ تر شیخ فرید الدین عطار ہیں اور ان کی تردید بھی کی گئی ہے۔ فرید الدین عطار (متوفی ۶۲۷ھ یعنی جنید سے چار صدی بعد) جن کا تذکرہ الاولیاء کرامات الاولیاء کا خزانہ ہے۔ محققین نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ یہ کتاب یا عطار کی دوسری تصانیف کا یا جزو عطار ہی کی تصنیف کردہ ہیں) ان اقوال کے رادوی قرار دیے گئے ہیں۔ حضرت بایزید سے یہ اقوال منسوب کیے گئے ہیں "میں ایک افتاء سمند ہوں۔ میں ہی مرشس، لوح محفوظ، قم، ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ، جبریل، میکائیل، اسرافیل علی نبیاً وعلیم السلام ہوں۔ کیونکہ جو بھی اصل وجود تک پہنچ جائے وہ ذات رب میں جذب ہو جاتا ہے اور میں رب ہو جاتا ہے۔ سبحانی ما اعظم تشانی۔ میں ذات پاک ہوں نیری شان کتنی بلند ہے۔ عطار ان اقوال کو نقل کر کے کہتے ہیں کہ جب اہل شرع پر یہ اقوال گراں اور ناقابل برداشت گزرے تو سات باوان کو بسطام سے کھل دیا گیا۔ پھر بھی انھوں نے ایک موقع پر فرمایا کہ "اگر میں اور مشاہدات کو بیان کروں تو تم ان کے سننے کی تاب نہیں لا سکتے۔" علم الرجال کے امام علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی لسان المیزان میں بایزید کے یہ اور اس قسم کے دوسرے اقوال نقل کر کے فرماتے ہیں "و قد نقلوا عن ابی یزید امشیاء الشک فی صحتها عند۔" یعنی بایزید سے ایسی باتیں نقل کی گئی ہیں جن کی صحت مشکوک ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ اقوال حالت سُکر میں کہے گئے ہیں۔ ابو عبد الرحمن سہلی کہتے ہیں کہ اہل بسطام اس سے انکار کرتے ہیں اور ان کو ایک اور بسطامی حسین بن عیسیٰ سے منسوب کرتے ہیں جو آنحضرت صلعم کی جیسی معراج کا مدعی تھا اور بسطام سے خارج البلد کر دیا گیا۔" اقوال مذکورہ کے خلاف ابن حجر عسقلانی بایزید سے یہ قول نقل کرتے ہیں کہ "اگر تم کسی کی یہ کرامت دیکھو کہ وہ میں بلند ہونے لے تو دھوکا نہ کھاؤ۔ یہ دیکھو کہ وہ امر و نہی اور حدود و شریعہ کا کتنا استعفاظ کرتا ہے۔ ان سے اکثر ایسے اقوال منقول ہیں جن کی صحت مشکوک ہے۔

حضرت جنید سے بھی اسی قسم کے اقوال منسوب کر دیے گئے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ "تیس سال تک خدا نے بندوں سے جنید کی زبان سے باتیں کیں اگرچہ خود جنید کا وجود نہ

تھا اور بندوں کو اس کی خبر نہ تھی۔<sup>۱</sup> الغرض ان حضرات کے اثر سے جو صوفیہ میں اعلیٰ ترین مرتبہ رکھتے ہیں، متقدمین کے عقیدہ تسلیم و رضا و ترک دنیا پر ایک مستقل عقیدہ وحدۃ الوجود کا اضافہ ہو گیا۔

وحدۃ الوجودی صوفیہ کے امام سہبانیہ کے محی الدین ابن العربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰ء) تھے جنہوں نے دمشق میں وفات پائی۔ امام غزالی اور جنید بغدادی کے خلاف ابن العربی نے تصوف کو ایک ضرورت بنایا جسے متقدمین کے خاص مصلحت کے لیے مخصوص کر دیا گیا۔ انہوں نے عقیدہ وحدۃ الوجود کو انتہائی عروج پر پہنچا دیا۔

### ولایت و کرامت

قرآن مجید میں اولیاء کے گروہ کی تقدیس کا کوئی ذکر نہیں۔ اور نہ اولیاء کا وہ مفہوم ہے جو عرف عام میں لیا جاتا ہے۔ یہ سچی رسم و رواج کے تہج، باطنی رجحان اور باری تعالیٰ اور بندوں کے درمیان واسطہ قائم کرنے کی ایک کوشش کا نتیجہ تھا۔ اگرچہ اسلام میں اولیاء کی درجہ بندی کوئی چیز نہیں لیکن کرامت کی بنا پر اولیاء اور ان کے درجے قرار دیے جانے لگے۔ بارہویں صدی عیسوی تک سنیوں اور شیعوں کا یہ عقیدہ چلا آ رہا تھا کہ اولیاء سے حاجت طلبی شرک ہے لیکن بعض صوفیہ کی شریعت و طریقت کی باہم تطبیق و مفاہمت نے عقیدہ توحید باری کو کمزور کر دیا۔

### تصوف

تصوف کی ابتدا زہد، عبادت، ریاضت اور اس حسیان گیان سے ہوئی جو انا علی اسلام میں عیسائی راہبوں میں رائج و مقبول تھا۔ دوسری صدی ہجری کے بعد یہ ایک منسوب بن گیا جس نے رفتہ رفتہ محبت، عرفانیت اور بوجہ صحت سے بہت سے عناصر اپنے اندر جذب کر کے مستحکم، تعمیر سو فرم اور وحدۃ الوجود کی منزلیں طے کر لیں۔

گزنہ نشینی، حسیان، فکر و ذکر اور راقیہ شامی راہبوں کے تاثر کا غماز ہے۔ صوفیانہ طریقت

و اتفاقاً ہیئت تیرہویں صدی عیسوی (ساتویں صدی ہجری) تک مرید و مرشد کے رابطہ کی شکل میں اسی طرح رونما ہوئی جیسے عیسائیوں میں قسّیس اور اس کے مبتدی متبعین میں پایا جاتا ہے اور اسی طرح لامہبانہ درجہ بندی تک جا پہنچا۔ اگرچہ اسلام کا مسئلہ اصول ہے لا دھبانیۃ فی الاسلام۔

ابن خلدون کہتے ہیں۔ "متاخرین صوفیہ نے کشف اور ماوراءالحسن پر کلام کو اس قدر طول دیا ہے کہ بہت سے تو معلول و عدت کا دعویٰ کرتے بیٹھے اور اس کے بیان سے کتیس رنگ ڈالیں۔ صوفیہ کے کلام میں قطب کا لفظ استعمال ہونے لگا جو چوٹی کے عارف کی ترجمانی کرتا تھا جس کی معرفت و عرفان میں کوئی ہم عصر مسری نہ کر سکے۔ اس کے مرنے کے بعد اس کی مسند کسی دوسرے صاحبِ عرفان کو ملتی ہے۔ چنانچہ ابن سینا نے کتاب الاشارات میں فصل تصوف میں قطب ہی کی اصطلاح کو سامنے رکھ کر کہا کہ اللہ کی ذات اس سے کہیں بالاتر ہے کہ ہر کس و فاکس اس کی معرفت حاصل کرے، یا ایک ہی شخص اس کی معرفت کا ٹھیکیدار بن کر فرید عصر ہو جائے اور اس کے مرنے کے بعد دوسرا اس کی مسند بٹھائے۔ بلکہ بیک وقت کئی اشخاص اس کی معرفت کا شرف حاصل کر سکتے ہیں۔ ہر حال صوفیہ کے اس دعویٰ پر کوئی دلیل عقلی و نقلی نہیں۔"

وحدة الوجودی صوفی لا الہ الا اللہ کی تفسیر لا موجود الا اللہ بیان کرتا ہے۔ اس کی نظر میں دنیائے مادہ و حواس محض ممراب و ظلم اور فریبِ عقل و نظر ہے۔ ذات واجب الوجود کا عکس ہے ممکن الوجود پر جسے ظاہر کی آنکھیں اصل سمجھتی ہیں، حالانکہ اصل کا محض سایہ ہیں، جیسے بانی کی صاف و مہوار سطح پر آفتاب کا عکس جو چلتا پھرتا زوال پذیر و فانی ہوتا ہے۔ ہوا کے جھونکے یا چلتے ہوئے بادل سے عائب ہو جاتا ہے، گو آفتاب اپنی جگہ پر بڑیا پاش رہتا ہے۔

چیزیں اپنی اضداد سے ہی حافی پجانی جاتی ہیں۔ روشنی تاریکی سے، نیکی بدی سے، صحت مرض سے و کھانا شے لاشے سے حقیقت مجاز سے۔

یہ تو ہوا دائرہ طریقت کا سمت مہبوط (اتار) اسی طرح اس کا سمت صعود (چڑھاؤ) بھی ہے جسے طے کر کے انسان اپنے وطن، اصل نقطہ مروج پر واپس پہنچتا ہے اور فنا فی اللہ ہو کر

اس جوہر ازل سے جالتا ہے جو اصل وجود ہے۔ یہاں سے فلسفہ تصوف مابعد الطبیعیات سے گزرنے پر روحانیات و اخلاقیات میں قدم رکھتا ہے۔ بدی ایک فریب لگھا ہے۔ اس کا علاج جہل سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے جو دنیا سے مادہ و حواس (مجاز) کو حقیقت کے لباس میں جلوہ نما کرتا ہے۔ تمام شہواتِ انسانی، رنج و غم نفس یا خودی سے وابستہ ہیں اور نفس ایک بے حقیقت طلسم و فریب ہے۔ اس لیے طریقت کا پہلا اور سب سے لمبا قدم نفس (خودی) کو پھلانگ کر نکل جانا ہے۔ اس خلیج کو پار کرنے کے لیے عشق (عشق مجازی) پُل کا کام دیتا ہے۔ الحجاز قنطرة الحقیقة۔ عشق صادق کے سہارے سالک خودی کو فراموش کرنا سیکھتا ہے اور اس منزل پر پہنچ جاتا ہے کہ

جدھر دیکھتا ہوں ادھر تو ہی تو ہے

آخر میں وہ سمجھ جاتا ہے کہ وہ اپنے محبوب کے جن حسن وادار پر فریفتہ ہے وہ اُسی حسنِ ازل کا ایک پرتو ہے جو ہزاروں آئینوں میں عکس انگن ہو رہا ہے مگر جوتھا ہے وہاں۔

## تاریخ جمہوریت

مصنف: شاہ حسین رزاقی

قبائلی معاشرہ اور یونانِ قدیم سے لیکر عہدِ انقلاب اور دورِ حاضر تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقا، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری افکار کو بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔

یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی نے بی اے آنرز کے نصاب میں شامل کی ہے۔ قیمت ۸ روپے

ملنے کا پتہ: سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## سرسید کے مذہبی افکار

سرسید چونکہ ایک حنفی خاندان میں پیدا ہوئے اس لیے ابتداء میں انھوں نے یہی مسلک اختیار کیا۔ آپ والد ماجد کے مرشد حضرت شاہ غلام علی سے بیعت اور ان کے جانشین حضرت شاہ احمد حیدر سے تجوید کی تعلیم۔ بزرگان دین سے خاص عقیدت رکھتے تھے۔ جہاں کہیں کسی دین کی خبر پاتے اس سے نیاز حاصل کرنا غرض دین سمجھتے۔ اولیاء اللہ کے مزاہد پر جاتے۔ عرسوں میں شریک ہوتے۔ صوفیائے کرام کے طفلت سے لطف اندوز ہوتے۔ ان کے متصوفانہ کلام پر دھڑکتے۔ خود بھی شریک گوئی کا شوق تھا آپ ہی شخص کرتے تھے۔ اور اکثر توحید و معرفت کے مضامین کو شعر کا جامہ پہنتے تھے۔ صاحب عالم مرزا قادیان بخش مبارک کے تذکرہ نگستان سخن میں سرسید کے مقداد و دار و فارسی کے اشعار موجود ہیں۔ تزکیہ نفس کی خاطر اوراد و وظائف بھی پڑھا کرتے تھے۔ لیکن مزار پر مراقبے یا طواف کرنے سے ہمیشہ گریز کرتے رہے۔ ماں بائیں مزار بیٹھ کر روتے اکثر دیکھے گئے۔ اور یہ حالت اکثر عزمگاہی جوان کے رقیب القلب ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن وہ عوام کی طرح دنیاوی اغراض یا عبادت بر لانے کی غرض سے کبھی کسی روضہ پر حاضر نہیں ہوئے۔ اور تعویذ گنڈول پر انھیں بالکل اعتقاد نہ تھا۔

محاسن میلاد میں وہ اکثر شامل ہوتے اور خلوص دل سے اس کے لوازم بجالاتے تھے۔ شروع شروع میں سرسید مذہبی رسوم بڑے ذوق شوق سے ادا کرتے تھے۔ مگر چونکہ طبیعت کو غور فکر کی عادت تھی۔ اس لیے انھوں نے تقلید کے دائرہ میں قید رہنا گوارا نہ کیا۔ اور سب سے پہلے اس کو ترک کر کے قوانین فطرت کا مطالعہ شروع کیا۔ قرآن مجید اور حدیث نبوی میں جو فرق ہے اسے پیش نظر رکھا۔ اصول روایت و درایت کی تحقیق کی اور آخر اس نتیجہ پر پہنچے کہ حدیث کی

صحت پر ایسا یقین نہیں ہو سکتا جیسا کہ مسلمانوں کا یقین قرآن شریف کی نسبت ہے۔ انہیں یقین تھا کہ مسلمانوں میں فردوسی اختلافات موضوع احادیث کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ حدیث میں وقت کی مصلحتوں کا خیال رکھا گیا ہوگا۔ مگر کلام الہی ہر زمانے، ہر قوم اور ہر ملک کے لیے یکساں ہے اس لیے انھوں نے اصول دین قرآن مجید سے استنباط کیے۔ مفسرین کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ بہت قصاصے بشری کسی زمانے میں بھی غلطی سے پاک نہیں ہو سکتے۔ بالفاظ دیگر ان کے خیال کے مطابق یہ فردوسی نہیں کہ متقدمین کی لکھی ہوئی تفاسیر اس زمانے کی لکھی ہوئی تفاسیر سے زیادہ معتبر اور دقیق سمجھی جائیں۔ کیونکہ غلطی کا امکان ہر زمانے میں ہو سکتا ہے نیز ان کا یہ بھی خیال تھا کہ چونکہ خدائے قدوس کے کلام کے حقائق و معارف ہر زمانے میں ظاہر ہوتے رہیں گے اس لیے اگر کسی کو قدیم مفسرین سے کسی بات میں اختلاف ہو یا بعض نئے معانی سمجھ میں آئیں اور وہ فطرت اللہ کے خلاف نہ ہوں تو محض اس بنا پر ان کے قبول کرنے سے انکار نہ کر دینا چاہیے کہ متقدمین نے ایسا نہیں لکھا۔ یا بزرگوں کی یہ رائے نہ تھی۔

### خیالات میں تبدیلی

ابتداء میں سرسید نے ایک رسالہ "جلاء القلوب بذكر المحبوب" میں حضرت مسلم کے حالات زندگی کے بارے میں لکھا تھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید بچے خفی العقیدہ تھے۔ وہ ہجرت کو برحق جانتے اور معراج جہانی کے قائل تھے۔ لیکن بعد میں جب ان کے خیالات پڑے تو خود ہی اس رسالے پر ایک ریویو لکھا جس میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

"یہ کتاب اس زمانہ میں لکھی گئی تھی جب کہ لوگوں کی دیکھا دیکھی مولود کی مجلس کا دل میں بڑا شوق تھا۔ ہر مینے کی وہ ازہم کو لوگ جمع ہوتے تھے۔ سوالا کہ دفعہ چھوٹا رہے کی گھسیوں پر درود پڑھا جاتا تھا اور ختم کے بعد شیرینی بانٹتے تھے۔ ازہم کو لوگ بہت نیک اور محب رسول سمجھتے تھے۔ حالانکہ اس زمانہ میں ہم نے نہ رسول صلعم کو سمجھا تھا اور نہ رسول کی محبت کو۔ اس زمانہ میں بہت سے رسالے مولود کے دیکھے اس وقت کے خیال کے مطابق ان میں ایسی باتیں معلوم ہوئیں جو ٹھیک نہ تھیں۔ اور بجائے اس کے



کہ ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات بیان ہوں وہ سلسلے زیادہ تر مرتبہ خوانی یا کتاب خوانی سے، جس کا رواج محرم کی مجلسوں میں ہے مشابہ تھے۔ اس لیے دلی میں آیا تھا کہ ایک مختصر رسالہ جو بطور بیان حالات اور واقعات کے ہو۔ جس میں نامعتبر باتیں نہ ہوں لکھا جائے۔ مگر اب افسوس ہوتا ہے کہ اس میں بہت سی نامعتبر بلکہ لغو باتیں ہیں۔ اس وقت خیال تھا کہ مولود کی مجلس ایک مذہبی امر اور بہت بڑے ثواب کا کام ہے۔ اور بہشت کی نعمتوں کے سٹے کی گنجی ہے۔ مجلس مولود میں پیغمبر صاحب صلوات اللہ علیہ کی روح پاک موجود رہتی ہے۔ اور رحمت کے فرشتے اترتے رہتے ہیں۔ خصوصاً ہماری مجلس میں جو بالکل سادہ اور زائد بے ہودہ سے آزاد اور صرف مجلس درد خوانی ہے۔ اور تمام باتوں سے جو مشابہ مرتبہ خوانی یا کتاب خوانی کے ہوں پاک ہے۔

جب مذہبی مسائل میں زیادہ تر پختگی ہوئی اور ان عقائد کی جانب میلان ہو جس کو دہا بیت کہتے ہیں تو مجلس مولود کو بدعت سمجھا۔ کیونکہ اس کا وجود شروع ”مشہور و لمسا بالغیر“ میں نہ تھا۔ کئی سو برس بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے اس کا رواج ہوا ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ ”من احدث فی امرنا ہذا فہو مردود و کل ید علیہ ضلالۃ“ اور اب شاید معتزلیت زیادہ چڑھ گئی ہے جو یہ خیال ہے کہ ایک فعل کا خواہ وہ اس قسم سے ہو جس کو عبادت مانی کہتے ہیں دوسرے پر خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ کچھ اثر نہیں ہوتا۔ قرآن و فاتحہ پڑھ کر ثواب بخشنا۔ یا ملائکوں کو بغیر من ایصال ثواب لکھنا کھانا بالکل لاعامل محض اور بے ہودہ ہندوؤں کے اس فعل کے مشابہ ہے جو اپنے بزرگوں کو ثواب پہنچانے کے لیے ہمنوں سے کھانا اور منتر پڑھواتے ہیں اور گیارہ پرانے میں جا کر پنڈوان کرتے ہیں۔ اور اب اس پر یقین ہے کہ شیخ اسلام کا یہی حکم مسند ہے۔

”جشن مولود اگر بطور یادگار اس دن کے ہو جس میں ایسا بڑا شخص پیدا ہوا جس نے تمام دنیا کو سچائی سے روشن کیا، تمام عالم میں خدا پرستی کو شائع کیا، ہر ایک کو ہدایت کا رستہ بتایا اور کہا۔ انا بشر مثلكم و یوحی الی انما الملکھ اللہ واحد“ اور صرف یہ کہا ہی نہیں بلکہ اس قول سے تمام دنیا کے مذاہب کو الٹ دیا۔ بت پرستی کو جزیرہ عرب سے مٹا دیا و متفرق قوموں کو ایک کر دیا اور تمام

جابر اور گمراہ سلطنتوں کو نیست و نابود کر دیا تو اس جشنِ عظیم کا ہر سال ہونا نہایت عمدہ بات ہے۔ اس لیے کہ پرانی تاریخ کی یادگاروں کو زندہ رکھنا افضل ترین بنی نوع انسان کے دائمی احسانوں کا اعتراف کرنا ہے۔ اور آئندہ انہی فوائد اور نیکیوں کی جو انھوں نے جاری کیں ہمیشہ قائم رکھنے کی نیت کا دکھانا اور ہمت کا دلانا ہے۔ قومی اتحاد کا جو اصلی باعث ہوا اس کی یاد سے قومی اتحاد بڑھتا ہے جس کی نیکیوں کا اثر ہم پر پڑا اس کا احسان ماننے سے طینت کی نیکی زیادہ ہوتی ہے۔ اور نیکی کے قیام کو بہت زیادہ استحکام ہوتا ہے۔ مگر یہ جیسی ہوتا ہے جب کہ مذہبی خیالات جو انسان کو معاد کے ثواب و عذاب کی طرف مائل کرتے ہیں اور اصلی سبب کو دل سے بھلا دیتے ہیں اور انسان کے تمام قدرتی جذبات کو دبا دیتے ہیں، ان کا اس پر کچھ اثر نہ ہوا۔ پس چار آدمیوں کا بیچہ مگر چند فتنیہ اشعار پڑھ کر رولینا بے فائدہ کام ہے۔ بلکہ بعض اس کے جشنِ عظیم اٹھان کیا جائے۔ شہر آراستہ ہوں۔ روشنیاں کی جاویں اور خوشیاں منائی جاویں اور جہاں تک ممکن ہو شان و شوکت و حشمت اس بنی پاک کے پیروں کو دکھلائی جاویں تو بے شک وہ فوائد اس سے مل سکتے ہیں۔ گو بہت سے لوگوں کے نزدیک ایسے امر کی خوشی کرنا انسان کی روح کی ترقی و مدارج کا بھی باعث ہے جس کا نام ثواب ہے۔ اور اگر اس سے صرف ثواب کی گھنٹیاں باندھنی مقصود ہوں اور اسی مقصد سے یہ مجلس بطور ایک مذہبی رسم کے کی جائیں تو "کل بدعة ضلالة" ہے۔

"اس رسالے میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو حال کے عقین کے بالکل برخلاف ہیں۔ آنحضرتؐ بلاشبہ شیخ امت ہیں۔ کیونکہ آپؐ نے وہ راہ بتائی ہے جس پر چلنے سے نجات ہوتی ہے مگر یہ سمجھنا کہ قیامت میں گناہ بخشوائیں گے تو بالکل عیسائیوں کے مسئلہ کے مطابق ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ عیسیٰ مسیح تمام امت کے گناہوں کے بدلے فدیہ ہو گئے۔ قمر کا شق ہونا محض فطری ہے اور بائی اسلام نے کہیں اس کا دعویٰ نہیں کیا۔ کسراے کے محل کے لنگروں کا گرنا، آتشکدوں کی آگ کا بجھنا۔ سادہ کے چشموں کا خشک ہونا۔ بحیرہ کا آنحضرتؐ مسلم کو نبی ہونے کی خوش خبری دینا۔ درختوں اور پتوں کا سجدہ کرنا۔ ایک سایہ میں اترنے کے سبب میسرہ کا آپؐ کو پیغمبر ہونے

کی خبر دینا۔ دھوپ روکنے کو دو فرشتوں کا سایہ کرنا۔ جبرئیل کا تین دفعہ نعل میں پھینکا۔ جنوں کا دجن سے ایک ایسی خلقت جو شکل باتکالی غلط ہو جاتی ہو، ایمان لانا ان میں سے کوئی بات بھی ان اصول کے مطابق جو صحت و ادایت کے لیے درکار ہیں اور جن کا ذکر میں نے خطبات احمدیہ میں لکھا ہے ثابت نہیں ہے۔ معراج کا بیان بھی اس طرح اس رسالہ میں لکھا ہے صحیح نہیں ہے جو صحیح ثابت ہوا ہے وہ اس کے بعد کی تصانیف میں مندرج ہے۔ ہر نبوت کا ذکر بھی صحیح نہیں ہے۔ راویوں نے اس کے بیان میں غلطی کھائی ہے جس کی تفصیل ہماری کتابوں میں ملے گی۔ آنحضرت صلعم کے بہت سے معجزات بھی اس رسالے میں مندرج ہیں جس میں شق قمر کا معجزہ بھی شامل ہے جس سے اکثر علمائے محققین نے بھی انکار کیا ہے۔ قرآن مجید کی صحت بے مثل کو معجزہ سمجھنا ایک غلط فہمی ہے۔ فاتحہ سورۃ من مسئلہ کا یہ مقصد نہیں ہے۔ اس کا بیان ہماری تفسیر میں ملے گا۔ باقی جس قدر معجزے اس رسالے میں بیان ہوئے ہیں وہ میری تحقیق میں ہر نبوت کو نہیں پہنچتے۔

جب سرسید کا یہ ریویو شائع ہوا تو لوگ برہم ہو گئے۔ ان کے دو میں رسالوں پر رسالے اور کتابوں پر کتابیں لکھی گئیں۔ سرسید کو ٹھکرا، بے دین کا فرد، دہریہ وغیرہ کے لقب دیے گئے۔ جب انھوں نے اہل کتاب کے ساتھ مواصلت، مشارکت، مناکحت کا جواز ثابت کیا تو علماء نے ان کے ساتھ کھانا پینا ناجائز قرار دیا۔ ہر طرف سے فتوؤں کی بھرا مار ہوئے لگی اور ان کا رد دین کی بڑی خدمت سمجھی گئی۔ لیکن زمانہ کی رفتار سرسید کے ساتھ تھی۔ انگریزی تعلیم کی ترقی لوگوں کو خود بخود ان کا ہم خیال بناتی جاتی تھی۔ یہاں تک کہ علماء کا ایک گروہ بھی سرسید کی بتائی ہوئی باتوں کو تسلیم کرنے لگا۔ جس کا ثبوت ندوۃ العلماء سے ملتا ہے۔ چنانچہ مولانا شبلی کے متعلق مولانا عبدالحلیم شرر مرحوم نے رسالہ دگلدان (دسمبر ۱۹۱۲ء) میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ:

”مولانا نے جن درسگاہوں میں تعلیم پائی اور جن اساتذہ سے پڑھا ان کی محبت نے ابتداء ہی میں انھیں سخت خفی بنا دیا تھا۔ اس شوق میں انھوں نے اپنے نام کے ساتھ ”نعمانی“ کا لقب لکھنا شروع کیا۔ جس کی وجہ سے بعض نادانوں نے انھیں غلطی میں بڑے کے نسباً نعمانی یعنی امام اعظم ابوحنیفہ کوئی کی نسل میں خیال کر لیا۔ مگر اس کی کوئی اصلیت و حقیقت نہیں ہے۔ وہ شد و خفی تھے۔ اس موقع پر ان کے خیالات کے متعلق اس نازک انقلاب کا بیان کر دینا بھی لطف سے خالی نہ ہو گا کہ سرسید دراصل غیر مقلد اور اہل حدیث کے گروہ میں تھے۔ لیکن مسائل کلامی اور انگریزی اثر نے غیر مقلد سے ایک بڑی حد تک انھیں معتزلی بنا دیا تھا۔ سید صاحب کی محبت کا مولانا شبلی پر کوئی اثر نہ ہوتا یہ غیر ممکن تھا۔ مگر اہل حدیث کی طرف سے ان کے دل میں جو بھرپور قوی وہ بھی ممکن نہ تھا کہ انھیں نعمانیت اور خفیت کے دائرے سے باہر بکھننے دیتی۔ لہذا بغیر اس کے کہ غیر مقلد کی کچھ بھی رنگ چڑھنے پائے وہ بلا واسطہ نعمانی سے معتزلی بننے لگے۔ اور آخر میں اس بات کی کوشش شروع کی کہ خود خفیت کو اصلی اعتزال ثابت کریں اور بخلاف متاخرین حنفیہ کے جو خفیت کو اشعریت کی طرف کھینچنا چاہتے ہیں، انھوں نے اپنی خفیت کو اشعریت کا سخت دشمن اور فقہ کے پردے میں چھپی ہوئی معتزلیت ثابت کرنا چاہا۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ انگریزی کے طلبہ تو ان کی باتوں سے خوش ہو ہو کر کے دینداری و خوش اعتقادی کے دعوے میں معتزلی ہونے لگے۔ اور موجودہ علمائے حنفیہ کو ان سے سخت عداوت ہو گیا۔“

### قدیم اور جدید عقائد

سرسید کے مذہبی خیالات کا مزید اندازہ ذیل کے اصول جدید سے ہو گا جو انھوں نے اصول قدیم کے مقابلہ میں قائم کیے ہیں۔ وہ اصول جدید کے قائل تھے اور قدیم و جدید اصولوں کے مطابق عقائد کی تشریح اس طرح کی ہے :

”قدیم اصول : انسان مذہب کے لیے پیدا ہوا ہے۔  
جدید اصول : انسان کے لیے مذہب پیدا کیا گیا ہے۔“

قدیم اصول: انسان جہاں تک ممکن ہو نفس کشی کرے اور اپنی خوشیوں اور خواہشوں کو گھٹا کر رفتہ رفتہ بالکل محدود کر دے۔

جدید اصول: انسان اپنی تمام خواہشوں اور خوشیوں کو زندہ رکھے اور ان کو ان طریقوں پر استعمال کرے جو خالق اکبر نے ان کے استعمال کے لیے پیدا کیے ہیں۔

قدیم اصول: تزکیہ نفس انسانی لازم ہے جس سے یہ مراد لی جاسکتی ہے کہ نفس انسانی خلقت میں ناپاک ہے اور انسان کو خود اسے آلائشوں سے پاک کرنا چاہیے۔

جدید اصول: نفس انسانی خلقت کی رو سے پاک ہے، کل مولود یولد علی الفطرۃ اور اس نیک کام کی قابلیت رکھتا ہے جو اس سے لیا جائے۔ انسان اپنی غفلت و سیہ کاری سے خود اپنے نفس کو اکودہ کرتا ہے۔

قدیم اصول: انسان گوشہ نشینی، مجاہدات، کم خوابی اور کم خوری سے اس خفیف گوشت میں جو شکل منوبری سینہ میں بائیں طرف ہے ایک قسم کی حرکت اور شور پیدا کرے اور بجز استغراق ذات الٰہی ماسوا کی سب چیزوں میں تک کہ اپنے آپ کو بھی بھلا دے۔

ہم خدا خواہی دہم دنیا کے دوں      اس خیال است و محال است و جنوں

جدید اصول: ایسا کرنا اپنے میں ایک مرض کا جس کو قطرب یا مالخو یا کہتے ہیں پیدا کر لیتا ہے۔ دل کو د اگر اس کو مبداء سب کاموں کا فرض کیا جائے، ایسی حالت پر رکھنا چاہیے کہ اس سے سارے وہ کام جن کے لیے وہ پیدا ہوا ہے انجام پا سکیں۔

قدیم اصول: دنیا و مافیہا سے قطع تعلق کرنا اور صرف ذات مبداء سے علاوہ رکھنا

چاہیے :

گل از جلد و با و پیوند

جدید اصول: ایسا کرنے خالق کی مرضی کے برخلاف ہے۔ دنیا اور جو کچھ اس میں ہے

انسان کے فائدے کے لیے بنایا گیا ہے۔ پس انسان کو اسے قبول کرنا اور اسی کے ساتھ

ذاتِ مبداءِ حقیقی سے تعلق رکھنا چاہیے۔ ”ما خلقت الجن والانس“ کا یہ منشا نہیں کہ انسان عبادتِ الہی کے لیے حقوق عبادتِ تلف کرے۔ بلکہ ان حقوق کا ادا کرنا عین عبادت ہے۔  
 تعلیمِ اصول: نعمائے دنیا میں سے صرف اسی قدر پر قناعت کرنی چاہیے کہ جو سردی اور رنجِ حرد و ہرد کو کافی ہو۔

جدید اصول: تمام نعمائے دنیا کو ”شکراً المنعمۃ“ کام میں لانا چاہیے۔  
 قدیم اصول: کہ تقدیر پر بھروسہ کرنا اور اس پر شاکر رہنا چاہیے۔  
 جدید اصول: تقدیر یا اس امر کا نام ہے جو واقع ہو جاوے۔ قبل وقوع اس کا منتظر رہنا خدا کی حکمت کو جو سب سے تدبیر میں ہے باطل کرنا ہے۔ اور بعد وقوع صبر سے اس کو برداشت نہ کرنا خدا کی ناشکری ہے۔

قدیم اصول: خدا کو اندھیری رات میں آنکھیں بند کر کے دھونڈنا چاہیے۔  
 جدید اصول: خدا کو آنکھیں کھول کر روشنی میں اور موجودات پر توجہ کرنے اور ان کے حقائق و منافع دریافت کرنے سے دھونڈنا چاہیے۔  
 قدیم اصول: خدا کی عظمت و قدرت اس میں ہے کہ وہ پانی سے آگ کا ادھار سے پانی کا کام لے سکتا ہے۔

جدید اصول: اس میں خدا کی قدرت اور اس کی عظمت اور صفت میں بٹا لگتا ہے کہ وہ اپنے قرآن میں کو توڑے ”فطرۃ اللہ الذی .... لا تبیل لخلق اللہ“

قدیم اصول: اللہ اللہ کہنا اور تسبیح و تہلیل کرنا خدا کو یاد کرنا ہے۔  
 جدید اصول: خدا کے صنائع سے اس کی یاد کا دل میں آنا خدا کو یاد کرنا ہے۔  
 قدیم اصول: تسبیح و تہلیل خاص عبادت ہے۔

جدید اصول: انسان کو خدا کی صنائع کو کام میں لانے کے لائق بنانا یا خدا کی صنائع سے انسان کو فائدہ مند کرنا خدا کی عبادت ہے۔

قدیم اصول: تزکیہ نفس نفسانی خواہشوں کا دل سے دور کرنا ہے۔  
 جدید اصول: انسان کے دل کو نیکی پر مائل کرنا تزکیہ نفس ہے۔  
 قدیم اصول: قرآن مجید میں شفا ہے۔  
 جدید اصول: ہینک ہے۔ مگر امراض روحانی کے لیے نہ کہ امراض جسمانی کے لیے۔  
 قدیم اصول: قرآن تلاوت کے لیے ہے۔  
 جدید اصول: قرآن شریف نصیحت پکڑنے اور عمل کرنے کے لیے ہے۔  
 قدیم اصول: ایک کے عمل کا ثواب دوسرے کو پہنچتا ہے۔  
 جدید اصول: ایک کا کھانا کھایا ہوا دوسرے کے پیٹ میں نہیں جاتا۔ گویا فاتحہ اور  
 مذہب نیاز سے مردوں کی روح کو ثواب پہنچانا محض خوش عقیدگی ہے۔  
 قدیم اصول: مرے ہوؤں کی ارواح طیبہ عالم اجسام میں زندوں کو فائدہ پہنچاتی ہیں۔  
 جدید اصول: خود ان کا خیال ہی ان پر اثر کرتا ہے۔ اور بزرگانِ قدیم کے مزار پر جانا  
 اُن کے یادگاری جلسوں میں جو شرع اور ضرورت کے موافق ہوں شریک ہونا، اپنے خیال  
 کو قوت دینا ہے۔

قدیم اصول: معجزوں سے انبیاء کی تصدیق ہوتی ہے  
 جدید اصول: یہ تصدیق پنجرے ہوتی ہے۔  
 قدیم اصول: مذہب روحانی اور جسمانی یعنی دین اور دنیوی دونوں کاموں سے متعلق ہے۔  
 جدید اصول: مذہب صرف روحانی کاموں سے متعلق ہے۔  
 قدیم اصول: علوم حکمیہ مذہب کو مست کر دیتے ہیں۔  
 جدید اصول: علوم حکمیہ سچے مذہب کی سجائی ظاہر کرتے ہیں۔  
 قدیم اصول: نیکی یا عبادت حورو و قصور طے اور دوزخ کے عذاب سے بچنے کے لیے  
 یا خدا کی رضا مندی کے لیے اور اس کی خفگی سے بچنے کے لیے کرنی چاہیے۔

جدید اصول: ہمارے پھر کا مقتضای یہ ہے کہ ہم کو نیک ہونا چاہیے۔

## پنچریت

سرید قوانین قدرت کو خداقت مذہب کا معیار ٹھہراتے تھے اس لیے لوگ ان کو پنچری کہنے لگے اور وہ بھی اپنے پنچری ہونے کا بڑے فخر سے اعتراف کرتے تھے۔ چنانچہ ایک آرٹیکل میں کہتے ہیں کہ ”خدا نے ہماری جان کو۔ ہماری سمجھ کو۔ قیاس کو، ہمارے دل کو۔ ہمارے دماغ کو۔ غرض کہ ہمارے رویں روئیں کو پنچر سے جکڑ دیا ہے۔ ہمارے چاروں طرف پنچر ہی پنچر پھیل دیا ہے۔ پنچری کو ہم دیکھتے ہیں۔ پنچری کو ہم سمجھتے ہیں۔ پنچر سے خدا کو پہچانتے ہیں تو پنچر پنچری نہ ہوں تو کیا ہوں۔ کوئی کیسا ہی مسلمان ہو۔ ہم تو بلاشبہ فطرتی مسلمان ہیں۔ ہمارے باپ دادا بھی کچھ کرشمہ و کرامات دیکھ کر ایمان نہیں لائے تھے۔ وہ بھی فطرتی مسلمان تھے۔ ہمارا ہی دادا تھا جس کے دل میں فطرتی ایمان نے جب جوش کیا تو کھل گیا۔ اور پنچر اور فطرت سے میں خدا کے دین کو دھونڈنے لگا۔ خدا ہی نے اس کو ”ملکوت السموات والارض“ دکھا دیا۔ وہ ملکوت کیا تھا۔ وہی پنچر فطرت، خدا کا دین تھا۔ رات کے اندھیرے میں ایک روشن ستارہ پنچر کا پرکا لادیکھا، جانا کہ یہی خدا ہے۔ چاند کو نور کا ٹکڑا پایا، اسی پر خدا کا صو کا کھایا۔ سورج کو سب سے زیادہ چمکیلا دیکھا، اسی پر خدا ہونے کا گمان کیا۔ مگر جب یہ دیکھا کہ سب تو ڈوب جاتے ہیں تو بول اٹھا کہ میں اس پر ایمان لایا جس نے فطرت و پنچر کو بنایا۔ اور پکا فطرتی مسلمان ہوا۔ پس جب ہمارا دادا ابراہیم پنچری تھا تو ہم اس کی ناخلف اولاد نہیں ہیں جو پنچری نہ ہوں۔ پنچر ہمارے خدا کا، ہمارے باپ دادا کا تختہ ہے۔ ہم پنچری، ہمارا خدا پنچری، ہمارے باپ دادا پنچری۔ اگر کوئی اس مقدس لفظ کو بُری نیت سے استعمال کرتا ہے تو وہ جانے ادا اس کا دین ایمان۔ وہ صرف ہم ہی کو نہیں کہتا بلکہ خدا کو، ابراہیم علیہ السلام کو اور پیغمبر علیہ السلام کو بھی کہتا ہے۔ پھر لوگوں کو جو وہ چاہیں کہنے دو۔ ہم کو ان کی نسبت بھی حسن ظن رکھنے دو۔ ان کو ان کی راہ پر، ہم کو اپنی راہ پر، اپنے خدا کی راہ پر، اپنے باپ دادا کی راہ پر، پیغمبروں کی راہ پر، رسولوں کی



راہ پر، آذر کے بیٹے ابراہیم کی راہ پر چلنے دو۔“

یہ تھے مرید کے اعتقادات جس کے لیے وہ ہمیشہ بحث و مباحثہ کے واسطے آمادہ رہتے تھے۔ اپنے عقائد کی تبلیغ کے لیے انھوں نے تہذیب الاخلاق جاری کیا۔ جس میں گو دیگر سربراہان و اصحاب مثل نواب حسن الملک، مولوی چراغ علی، مولوی مشتاق حسین، منشی ذکار اللہ، مولانا حالی وغیرہ نے بھی مضامین لکھے، لیکن تقریباً نصف آرٹیکل خود مرید کے لکھے ہوئے تھے اور ان میں سے اکثر مضامین مذہبی عقائد سے متعلق ہیں۔

## حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق

## افکار ابن خلدون

مصنف بشیر احمد ڈار

مصنف محمد صنیف ندوی

عمری تقاضوں کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء و معلمین کی کاوشوں کا مطالعہ ناگزیر ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے کچھ حکماء و معلمین کا تقابلی مطالعہ اسی نقطہ نظر سے کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے

عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کے علمائے اول ابن خلدون کے تنقیدی عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔

قیمت ۲۵ روپے

ملنے کا پتہ

سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور



## رمضان المبارک کی فضیلت

یہ ساری کائنات دو زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے اور ایسی جکڑی ہوئی ہے کہ کوئی بڑی سے بڑی اور چھوٹی سے چھوٹی چیز بھی ان دونوں سے باہر نہیں ہو سکتی۔ ان میں سے ایک کا نام ہے زمانہ اور دوسری کا مکان۔ ان دونوں کے لیے ایک لفظ ظرف ہے۔ دونوں میں فرق پیدا کرنے کے لیے ایک کو ظرفِ زمانہ کہتے ہیں اور دوسرے کو ظرفِ مکان۔ اور جو شے ظرف کے اندر ہو اسے منظور کہتے ہیں۔ گویا زمانہ و مکان تو ظرف ہے اور ساری کائنات منظور ہے۔ کیونکہ کوئی شے بھی ایسی نہیں جو زمانہ یا مکان کی قید سے باہر ہو۔ آپ اپنے تصور میں بھی کوئی ایسی چیز نہیں لاسکتے جو نہ کسی زمانہ سے وابستہ ہو نہ کسی مکان سے۔ ہر ظرف اپنے منظور کے ساتھ ہوتا ہے اور ہر منظور اپنے ظرف کی نسبت میں پایا جاتا ہے ظرف و منظور کی یہ وابستگی اپنے اندر ایک خاص فطری تقاضا بھی رکھتی ہے جس کا ذوقِ سلیم سے بڑا اگر تعلق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ظرف و منظور کے معیار میں یکسانی اور دونوں کی قدر و قیمت میں ہم آہنگی ہونی چاہیے۔ جتنا قیمتی نگینہ ہوتا ہے اتنی ہی عمدہ اس کے لیے ڈھپا بھی ہوتی ہے۔ اور جتنا اعلیٰ کام ہوتا ہے اچھا وقت بھی اس کے لیے منتخب کیا جاتا ہے۔ قیمتی زیور اگر بخورے میں نہیں رکھے جاتے اور تفریحی سیر کے لیے ٹوچنے کا وقت نہیں مقرر کیا جاتا۔ ہر بات کے لیے مناسب حال وقت اور جگہ کا انتخاب کیا جاتا ہے تاکہ ظرف اور منظور کی اہمیت میں یکسانی و ہم آہنگی ہو۔ اب دیکھیے قدرت کو یہ منظر تھا کہ زمانہ و مکان کے تمام انسانوں کی ہدایت کے لیے اپنا آخری پیغام قرآنِ پاک کی شکل میں ہمیشہ کے لیے محفوظ کر کے بھیجے۔ اس مقصد کے لیے دینی ہی اعلیٰ و مکمل ترین شخصیت کو منتخب کیا اور وہ ہیں سیدنا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

پھر اس منظرف کے لیے دیے ہی عجیب ظرف مکان و زمان کا انتخاب فرمایا۔ قرآنی نظام اجتماع ہی امن اور روحانی سکون پیدا کرنے کا ضامن و کفیل ہے لہذا نزول قرآن کے لیے جو جگہ پسند کی گئی وہ بھی سب سے زیادہ پُر امن اور پُر سکون مقام ہے اور وہ ہے فارجرا۔ اب اس ظرف مکان کو بھی دیکھیے جو نزول قرآن کے لیے منتخب کیا گیا۔ سال کے دوسرے گیارہ مہینے بھی موجود تھے۔ یہ سب بھی اپنی خاص خاص امتیازی فضیلتیں رکھتے ہیں لیکن نزول قرآن جیسے اہم ترین مقصد کے لیے جس مبارک مہینے کا انتخاب عمل میں آیا وہ ماہ رمضان ہے۔ شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ھدیٰ للناس و بینت من الھدیٰ والفرقان۔ یعنی یہ ماہ رمضان ہی ہے جس میں یہ قرآن نازل کیا گیا جو تمام انسانوں کے لیے ذریعہ ہدایت ہے اور ہدایت بھی بہت واضح اور سیدھا باطل کے درمیان فیصلہ کرنے والی۔ جیسا منظرف تقادیا ہی ظرف مکان اور ویسا ہی ظرف زمان بھی پسند کیا گیا۔ کیا رمضان کی اس سے بھی بڑی کوئی فضیلت ہو سکتی ہے کہ قرآن جیسی آخری آسمانی کتاب اس میں نازل ہوئی؟ تنہا یہ ایک فضیلت ایسی ہے جو ماہ رمضان کو تمام دوسرے مہینوں سے افضل و ممتاز ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ نزول قرآن تو ایک ہی شب میں ہوا لیکن یہ نزول اتنا بڑا اور اہم واقعہ ہے کہ اس کی وجہ سے صرف ایک ہی شب نہیں پورا مہینہ ہی مبارک قرار پایا۔ زمانے کی پوری تاریخ میں اس رات سے زیادہ مبارک کوئی رات نہ ہوئی اور نہ ہوگی جس میں قرآن نازل کیا گیا۔ یہ وہ رات ہے جس کی فضیلت کا زبان قدرت نے یوں اظہار فرمایا ہے کہ لیلة القدر خیر من الف شھر۔ یہ رات ہزار مہینے کے دنوں اور راتوں پر بھاری ہے اسی کو شب قدر کہتے ہیں۔ اس ماہ رمضان کی فضیلت کا کیا ٹھکانا ہے جس کی ایک خاص رات ہزار مہینوں سے بھی بہتر ہے اور جس کی گو اسی خود وہ کتاب اللہ دے رہی ہے جو اسی مہینے میں نازل ہوئی۔ بات حرف اتنی ہی نہیں بلکہ امام احمد بن حنبل نے دائلم بن اسقع سے جو ارشاد بنوی نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے صحیفہ ابراہیم، تورات، زبور، اور انجیل کا نزول بھی رمضان ہی کی مختلف تاریخوں میں ہوا ہے۔ پھر ان تمام باتوں کے علاوہ رمضان کی اس فضیلت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ صلوٰۃ

روزہ کے بعد اسلام کا تیسرا رکن روزہ ہے اور اس عجیب عبادت کے لیے رمضان ہی کا مہینہ منتخب کیا گیا ہے۔ من شہد منکر الشہر فلیصمد۔ تم میں جو اس مہینے کو پائے وہ اس کے روزے رکھے۔ اور فقط روزے ہی نہیں بلکہ ایک خاص نفل نماز بھی ہے جو صرف اسی مہینے میں ادا کی جاتی ہے۔ اس نماز کا نام ہے تراویح۔ تہجد اور دوسرے نوافل تو آپ سال بھر پڑھ سکتے ہیں لیکن جس مخصوص نفل کا نام تراویح ہے وہ رمضان کے سوا کسی دوسرے مہینے میں نہیں ادا کی جاتی۔ یوں تو آپ نفل روزے بھی سال بھر رکھ سکتے ہیں بجز عیدین اور ایام تشریق کے۔ لیکن جو روزے فرض ہیں وہ صرف ماہ رمضان ہی کے تیس یا اسی دنوں میں رکھے جاتے ہیں۔ یوں ہی بھیجے کہ نماز نفل سال بھر ادا کی جا سکتی ہے اور کی جاتی ہے مگر تراویح کی ادائیگی صرف رمضان ہی میں ہوتی ہے۔ رمضان میں قرآن نازل ہونے کی کیفیت کو توجہ دینا ہے یا اس کا رسول۔ لیکن رمضان اور قرآن کے باہمی تعلق کا جو عملی مشاہدہ و مظاہرہ واضح طور پر ہوتا ہے اسے ہر شخص رمضان ہی میں اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔

قرآن پاک کی جتنی تلاوت اس مہینے میں ہوتی ہے کسی اور مہینے میں نہیں ہوتی۔ قرآن کا ایک بہت بڑا معجزہ اس کا محفوظ ہونا ہے۔ جہاں یہ سینیوں میں محفوظ ہے وہاں یہ سینوں میں بھی محفوظ ہے اور یہ خصوصیت کسی اور کتاب کو حاصل نہیں۔ قرآن ہی وہ کتاب ہے جو ہمیشہ کے لیے کروڑوں سینیوں میں محفوظ کر دی گئی ہے۔ اس کا واضح عملی مشاہدہ رمضان میں ہوتا ہے۔ گاہکوں گاہکوں اور محفے محفے میں ہوتا ہے۔ اس خصوصیت کا سب سے بڑا ذریعہ تراویح ہی ہے اور تراویح صرف رمضان ہی میں ادا کی جاتی ہے۔ یہ فضیلت اور یہ خصوصیت رمضان کے سوا کسی اور مہینے کو حاصل نہیں۔ یہ تو ہیں وہ فضائل رمضان جو قرآن اور روایات حدیث میں بیان ہوئے ہیں۔ لیکن رمضان کے فضائل ہمیں ختم نہیں ہو جاتے۔ کچھ اور تاریخی حقائق بھی ہیں جو ماہ رمضان سے وابستہ ہیں اور وہ بھی ہمارے لیے کچھ کم اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ آپ جانتے ہیں کہ کئی دود کے تیرہ سالوں میں اہل اسلام نے انتہائی منطوقیت اور مصیبت میں زندگی گزار دی تھی جب اذیتیں برداشت کرتے کرتے پانی سر سے گزرنے لگا تو انہیں گھر بار، وطن، اہلک، عزیز، اقارب سب کچھ چھوڑ کر مدینے کی طرف ہجرت کرنی پڑی اور وہاں پہنچ کر اہل اسلام

کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوا اور ایک ریاست کی بنیاد پڑ گئی۔ مختلف اقوام و قبائل سے معاہدے ہوئے۔ مگر ابھی اطمینان کی پوری سانس بھی نہ لی تھی کہ قریشی سرکشوں ظالموں نے اہل اسلام پر حملے کی تیاری شروع کر دی۔ اب تک اہل اسلام نے ظالموں کے کسی ظلم کا کبھی کوئی جواب نہ دیا تھا۔ وہ سب کچھ برداشت کرتے رہے تھے۔ لیکن جب تین سو میل کے فاصلے پر مسلمانوں کا چین سے بیٹھنا انہیں گوارا نہ ہوا اور ایک ہزار کا لشکر جرأ لے کر مدینے کی طرف چل پڑے تو پہلی بار کھڑکیوں کا جنگی مقابلہ کرنے کی آسمانی اجازت نازل ہوئی۔ اہل اسلام اور اہل کفر دونوں میدانِ بدر میں صف آرا ہوئے۔ یہ کفر و اسلام کا پہلا معرکہ تھا جس نے پہلی بار کفر کی کڑوڑی تھی۔ یہ معرکہ عینِ رمضان میں پیش آیا تھا۔ یہ شرف اسی ماہِ رمضان کو حاصل ہے کہ اسلام کی پہلی جنگ اسی میں لڑی گئی۔ جس میں ہمارے لیے ایک سبق ہے کہ رمضان اس لیے نہیں کہ مسلمان صرف ذکر و فکر یا عبادت و ریاضت میں مگن رہے بلکہ اگر وقت آجائے تو سرکھٹ ہو کہ میدان میں نکل پڑنا ہی سب سے بڑی عبادت ہے اور اگر اس کے لیے روزوں کو قضا بھی کرنا پڑے تو یہ صحیح ہے۔ سورتِ اس لیے نہیں ہوتے کہ انسان بے کار پڑا سوتا رہے۔ روزوں میں زندگی کے کار بار پوری سرگرمی سے جاری رہنے چاہئیں حتیٰ کہ اگر میدانِ کارزار میں آنا پڑے تو بلا تامل آجانا چاہیے۔ معرکہ بدر میں ہی سبق ہے جو عینِ رمضان میں پیش آیا تھا۔ یہ اتنا اہم معرکہ ہے کہ قرآنِ پاک میں اس کی پوری تفصیل بیان ہوئی ہے۔ بدری صحابہ کرام کی بڑی فضیلت ہے اور یہ غیر بدریوں پر ہر لحاظ سے مقدم ہیں بلکہ ان میں سے بعض ایسے ہیں جن کی بڑی سے بڑی غلطی پر بھی اللہ اور اس کے رسولؐ نے کوئی مواخذہ نہ فرمایا صرف اس لیے کہ یہ بدری صحابی ہیں۔ ظاہر ہے کہ بدر اور اہل بدر کی یہ تمام فضیلتیں ماہِ رمضان ہی سے وابستہ ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور بہت بڑا واقعہ بھی رمضان ہی میں پیش آیا تھا اور وہ ہے فتح مکہ۔ یہ اتنا بڑا اہم واقعہ ہے کہ اس کے چند دنوں بعد سرزمینِ عرب سے کفر کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔ اور کمال یہ ہے کہ یہ فتح مسین بنیر کسی جنگ کے حاصل ہوئی اور اس کے بعد ہجرتِ مدینہ کا سلسلہ بھی ختم کر دیا گیا۔ یہ اپنا

پڑشکوہ واقعہ ہے کہ قرآن پاک میں اس کا بھی ذکر موجود ہے۔ اسلامی تاریخ میں غزوہ بدر، اور فتح مکہ وہ ایسے عظیم الشان واقعات ہیں جو رمضان ہی میں پیش آئے اور رمضان آنے کے بعد جس طرح دوسرے، نزول قرآن اور نزادِ یح کو فراموش نہیں کیا جاسکتا اسی طرح غزوہ بدر اور فتح مکہ کو بھی نہیں بھلایا جاسکتا۔ یہ برکتوں اور رحمتوں کا مہینہ ہے، نزول قرآن اور نزول کا مہینہ ہے، شب زندہ داری اور بحرِ خیرزی کا مہینہ ہے، عبادت و ریاضت کا مہینہ ہے، ذکر و فکر اور تلاوت کا مہینہ ہے، یہ تقویٰ کے اجاگر ہونے اور شیطانیوں کے پابہ زنجیر ہونے کا مہینہ ہے۔ یہ ہزار میسوں سے بہتر رات رکھنے والا مہینہ ہے اور یہ وہ مہینہ ہے جس میں حق و باطل کا پہلا مہر کہ جنگِ بدر کی صورت میں پیش آیا جس میں اسلام کی پہلی فتح اور کفر کی پہلی شکست ہوئی اور اسی مہینے میں وہ فتحِ مبین حاصل ہوئی۔ اسلام کی سب سے بڑی فتح اور کفر کی سب سے بڑی شکست پیش آئی۔

## مسلم ثقافت ہندوستان میں

## اسلام اور رواداری

مصنف عبدالمجید راسک

مصنف رئیس احمد جعفری

اس کتاب میں یہ بتلایا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برصغیر پاک و ہند کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔

قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں یہ بتلایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا حسن سلوک روادار کیا ہے اور انسان کے بنیادی حقوق کا کس طرح تحفظ کیا ہے۔

قیمت حصہ اول ۷۵ روپے

قیمت ۱۲ روپے

حصہ دوم ۷۵ روپے

ملنے کا پتہ: سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

## مسئلہ سود خوری

سود خوری کو ختم کرنے کے لیے دو باتوں کا علم ہونا بہت ضروری ہے۔ اول یہ کہ سود کی وہ کونسی برائیاں ہیں جن کی وجہ سے اسلام نے سود کو حرام کیا ہے۔ کیونکہ جب تک سود کی برائیوں کا علم اور احساس نہ ہو سود کو ختم کرنے پر پوری توجہ نہیں دی جاسکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ سود کی برائیوں کا علم اور احساس ہی سود کو ختم کرنے کی طرف پہلا قدم ہو سکتا ہے۔ دوم یہ کہ سود کے قیام اور سود کی پیدائش کا باعث کیا ہے۔ یعنی وہ کونسی وجہ ہے جس کی بنا پر سودی لین دین کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر سود کے قیام کی صحیح وجہ معلوم ہو جائے تو اس کو دور کر کے سود کو ختم کرنے کی کوشش کی جاسکتی ہے۔

### سود کی حرمت کے وجوہات

یوں تو کئی مفکرین نے سود کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے۔ لیکن مسلمان چونکہ قرآن کریم کی رو سے سود کی حرمت کے قائل ہیں لہذا مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ سود کی حرمت کے وجوہات معلوم کرنے کے لیے بھی قرآن کریم کی طرف ہی رجوع کیا جائے اور ان برائیوں کا پتہ چلایا جائے جن کی بنا پر سود کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

الذین یاکلون الربوا لا یقولون الا کمنا بقوم  
الذی یتخبطہ الشیطن من المس ط ذلک  
بانہم قالوا انما البیع مثل الربوا واحل الله  
البیع وحرم الربوا ط

یعنی سود خور اللہ میں اندھے ہو کر محبوظ الخواص ہو جاتے ہیں اور ہر سلال میں تیز نہیں کر سکتے۔ ان

کے ہاں خرید و فروخت اور سود بالکل مسادٰی ہوتا ہے حالانکہ خرید و فروخت اور سود میں زمین و آسمان یعنی حرام و حلال کا فرق ہے۔ سود کا مقصد ہے حاجت مندوں کی احتیاج سے ناجائز فائدہ اٹھانا۔ انھیں کم و سہ کر زیادہ وصول کرنا اور خرید و فروخت کا مقصد ہے آپس میں تبادلہ اشیاء کرنا۔ خواہ یہ تبادلہ اشیاء روپے کے واسطے ہو یا براہ راست ہو۔

(۲) ومن عاد فادلت اصحاب النار هم فيها خالدون ۵

یعنی سودی معاشرہ جہنمی ہے۔ وہ کبھی مطمئن نہیں ہوتے ان کے دلوں میں اللہ بغض و حسد ہے یعنی اور بے اطمینانی کی آگ ہمیشہ بھڑکتی رہتی ہے اور اسی میں وہ ہمیشہ جلتے رہیں گے۔ مقام غور ہے کہ کیا یہ سودی معاشرے کافی الواقع صحیح نکتہ نہیں؟

(۳) یحییٰ اللہ الریاء - یعنی سود بے برکت ہوتا ہے۔ چونکہ سودی معاشرے والے ایک دوسرے کی کمائی ہوئی دولت کے ہتھانے کے لیے کوشاں رہتے ہیں لہذا اس کا پیداوار پر بہت بُرا اثر پڑتا ہے دولت میں فراوانی نہیں ہوتی اور اس طرح بے برکتی رہتی ہے۔ امیر اپنی جگہ بے چین اور غریب اپنی جگہ دکھی۔

(۴) وذروا ما بقی من الریاء ان کفتم مومنین -

یعنی سود خوری ایمان داری کے خلاف ہے اور سود خور اللہ تعالیٰ کے احکام اور جناد و سزا کے تصور کو بھی بالائے طاق رکھ دیتے ہیں۔

(۵) فان لم تفعلوا فاذنوا بحیث من اللہ ورسولہ -

یعنی سود خوری خدا و رسول کے ساتھ یعنی قوانین قدرت کے ساتھ جنگ ہے۔ چونکہ ہر ایک انسان کو قیام زندگی کے لیے مختلف اشیاء کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ہر انسان ضروریات زندگی کا سامان پیدا کرے نہ کہ سود کھائے۔ کیا یہ حکم کھلاقانون قدرت کی خلاف ورزی نہیں اور کیا یہ دنیا میں لڑائی، فساد اور تباہی و بربادی کا باعث نہیں؟

(۶) لا تظلمون ولا تظلمون -

یعنی سود خوری ایک دوسرے پر ظلم ہے۔ کیا دنیا میں ایک دوسرے پر ظلم واضح نہیں؟



اب سودی معاشرے کا جائزہ لیجیے اور دیکھیے کہ کیا وہ برائیاں جو اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیات میں بیان فرمائی ہیں اس میں پائی جاتی ہیں یا نہیں؟ اور قرآن کریم کی بیان کردہ برائیوں کا تصور کیجیے ادا و دم سود خوردنی کی معاشی برائیوں پر نظر ڈالیے اور دیکھیے کیا ان میں کوئی فرق دکھائی دیتا ہے۔ یہ ہیں وہ برائیاں جن کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے سود کو حرام قرار دیا ہے۔

### سود کے قیام کا سبب

دوسرا سوال یہ ہے کہ وہ کنسی وجہ ہے جس کی بنیاد پر سودی لین دین کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ البقرہ رکوع ۲۷۵ کا مطالعہ کرنے سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے۔ اس رکوع میں وہ باتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اولیٰ سود کی حرمت اور مذمت۔ دوم انفاق فی سبیل اللہ اور زکوٰۃ کی فرضیت اور اہمیت۔ اس سے ظاہر ہے کہ سودی لین دین کا سوال تب ہی پیدا ہو سکتا ہے جب ایک طرف ناداری اور حاجت مندی ہو اور دوسری طرف دولت اور ذرائع پیداوار کی فراوانی ہو۔ ایسے حالات میں سرمایہ دار حاجت مند سے ناجائز امتناع کر سکتا ہے۔ جب تک معاشرے میں ایسے حالات رہیں گے سودی کا دوبارہ لازماً جاری رہے گا۔ ان حالات کو بدلنے اور سودی نظام کو ختم کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے سود کو بند کرنے کے ساتھ ہی انفاق فی سبیل اللہ اور زکوٰۃ کے ذریعے ایسے حالات کو سرے سے تبدیل کرنے کے احکام صادر فرمائے ہیں جن میں سود خوری کو ترقی ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سود کی حرمت اور زکوٰۃ کی فرضیت اسلامی نظام معاشیات کے بنیادی اصول ہیں اور ان پر عمل کرنے سے ہی سود کی پیدا کردہ برائیوں کا دور ہونا ممکن ہے۔

### متبادل تجارتی

سود کو ختم کرنے کی مختلف تجاویز پیش کی گئی ہیں اور یہاں ان کا جائزہ لینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ایک تجویز یہ ہے کہ سود کو نفع کے نام سے موسوم کیا جائے کیونکہ سود بھی دراصل نفع ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ اس پر عمل درآمد بھی ہو رہا ہے، اور کئی کاغذات میں سود کی جگہ نفع لکھا جا رہا ہے۔ لیکن کسی چیز کا محض نام بدل دینے سے اس کی روح اور خواص میں کوئی فرق نہیں پڑتا لہذا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تجویز حقیقت پر پردہ ڈال کر شرعی گرفت سے بچنے کا ایک بہانہ ہے۔

دوسری تجویز یہ ہے کہ جو لوگ سود لینا پسند نہیں کرتے وہ اپنے حسابات اور اثاثوں وغیرہ بنکوں میں بغیر سود کے رکھ سکتے ہیں جس کا مطلب سوا اس کے کچھ نہیں کہ ان کے روپے پر تمام کا تمام حاصل شدہ سود بنک والے رکھ لیں۔ اس تجویز سے بھی سود کا ختم ہونا ممکن نہیں کیونکہ بنک والے تو سود بدستور وصول کرتے رہیں گے۔

بعض مفکرین سود کو ختم کرنے کی ایک اور تجویز پیش کرتے ہیں۔ ان کا ارشاد ہے کہ بنک بجائے سود پر روپیہ دینے کے مضامبت یعنی شرکت کے اصول پر مختلف صنعتی، زراعتی اداروں اور حکومت کے نفع اور کاموں میں روپیہ دیں اور ان کے نفع نقصان میں شریک ہو کر منافع حاصل کریں اور پھر اپنے انتظامی مصارف نکال کر اپنے حصہ داروں، کھاتہ داروں اور امانت داروں کو ان کے سرمائے کے تناسب سے منافع تقسیم کر دیں۔ ان کے خیال میں اس طریق پر سود کو نفع میں منتقل کر کے حلال بنایا جاسکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انھوں نے اس تجویز سے سود کو منافع خود بنا کر مذہبی گرفت سے بھی آزادی دلوا دی اور اس کا مالی نقصان بھی نہیں ہونے دیا۔ لیکن سود و ہندہ کو تو کوئی رعایت نہ ملی۔ پہلے جو رقم سود کے نام پر اس سے وصول ہوتی تھی وہی رقم اب منافع کے نام پر اس سے وصول ہوگی۔ اور وہ سود کے بوجھ تلے دیئے کا ویسا ہی دبا رہے گا جیسا کہ پہلے تھا۔ کیا یہ سود و ہندہ کے ساتھ پرے درجے کی بے انصافی نہیں کہ اللہ تعالیٰ سود کو حرام قرار دے کر جو بوجھ اس کے سر سے اتارنا چاہتا ہے وہی بوجھ سود کو منافع بنا کر اس کے سر پر ڈال دیا جائے۔ کیا یہی دین کا منشا ہے؟ کیا اسلام اس حیلہ سازی کی اجازت دیتا ہے اور کیا اس سے سود کی حرمت اور انفاق فی سبیل اللہ اور زکوٰۃ کے احکام کا مقصد پورا ہوتا ہے؟ دراصل یہ تجویز بھی سود کو منافع کے نام سے موسوم کرنے کا دوسرا طریقہ ہے۔

درحقیقت سود و بنکوں اور سادھکاروں کی تجویروں اور حکومت کے خزانوں میں پیدا نہیں ہوتا بلکہ صنعت و زراعت کے مختلف کاموں میں پیدا ہوتا ہے۔ بنک تو دیگر اجناس کی منڈیوں کی طرح سود کی منڈی ہیں جہاں سستا سود خرید جاتا ہے اور مہنگا بیچا جاتا ہے اور سود کی دیگر پیداوار یہ ہے کہ ایک طرف ذرائع پیداوار کی فراوانی ہوتی ہے اور دوسری طرف ناداری اور حاجت مندی اور سود و خور اپنے سرمائے کے استعمال کے معاوضہ کے طور پر سود لیتا ہے لہذا سود کو ختم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ

اللہ و رسولؐ کے حکم کے بموجب نادار و حاجت مند کو ذرائع پیداوار مہیا کر دیے جائیں۔ اس طرح جب سود کی وجہ پیدائش ہی ختم ہو جائے گی تو سود بھی لانا ختم ہو جائے گا۔

### اجتماعی تنظیم کی ضرورت

یہاں یہ امر فوراً طلب ہے کہ آیا نادار و حاجت مند کو ذرائع پیداوار مہیا کرنے کا کام انفرادی اور غیر منظم طور پر ہونا چاہیے یعنی کوئی دو لہند جس کے دل میں خدا کا خوف ہو جس کسی کو حاجت مند کچھ حسبِ توفیق اس کو خیرات کر دے یا یہ کام ایک خاص تنظیم کے ماتحت کیا جانا ضروری ہے۔ انفرادی طور پر خیرات کا نتیجہ صواب اس کے کہ قوم کو گداگری سکھا کر ذلیل کر دے اور کچھ نہیں ہو سکتا اور کوئی عقلمند شخص اس طریق کار کی حمایت نہیں کرے گا۔

قرآن حکیم پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے سب کام منظم اور اجتماعی طور پر ہونے چاہئیں۔ چنانچہ ارشاد ہے و امرهم بشورىٰ جہنہم۔ والعلمین علیہم ولو تکن منکم امۃ یدعون الی الخیر۔ و رکعوا مع الواکعین۔ خذ من اموالہم صدقۃ۔ نماز اور حج بھی ہیں یہی سبق دیتے ہیں لہذا نادار و حاجت مند کو ذرائع پیداوار مہیا کرنے کا کام بھی اجتماعی اور منظم طریق پر ہونا لازمی ہے۔

### انسدادی تدابیر

پیداوار کا سب سے بڑا اور پہلا ذریعہ زمین ہے جس پر انسانی زندگی کا دار و مدار ہے اور دوسرا ذریعہ پیداوار مختلف قسم کے آلات و ادوار اور مشین ہیں جن سے ہم مصنوعی اشیاء تیار کرتے ہیں۔ ان دو ذرائع سے ہی انسانوں کے استعمال کے لیے مختلف قسم کی اشیاء حاصل ہوتی ہیں۔ تیسری چیز مختلف قسم کی خام اشیاء ہیں جو زمین یا مشین میں زیرِ عمل آکر گونا گوں قسم کی دولت میں منتقل ہوتی ہیں۔ اہمیت کے لحاظ سے پہلی دو چیزیں قابلِ غور ہیں۔ اگر یہ دونوں اشیاء میسر ہو جائیں تو تیسری چیز کا فراہم کرنا مشکل نہیں۔ لہذا ہم پہلی دو چیزوں کے مہیا کرنے پر ہی غور کرتے ہیں۔

ملکیت کے لحاظ سے زمین تین قسموں میں منقسم ہے۔ اول وہ زمینیں جو گورنمنٹ کی تحویل میں ہیں۔

دوسرے وہ زمینیں جو مالگوں کو مفت حاصل ہوئی ہیں اور تیسرے زر خرید زمینیں۔ ایک فلاحی حکومت کا کام یہ ہے کہ وہ زمینیں جو حکومت کی تحویل میں ہیں حاجت مند اور نادار کسانوں کو مفت دیدے دوسری قسم میں وہ بڑی بڑی زمینیں ہیں جو لوگوں کو مل گئی ہیں اور ان کی ذاتی ضرورت سے زیادہ ہیں۔ ان لوگوں کو چاہیے کہ وہ خود کاشت کرنے کی حد تک زمین اپنے پاس رکھ کر باقی مت کے حوالے کر دیں۔ تاکہ وہ بے زمین کسانوں میں مفت تقسیم کر دی جائیں۔

ایسی زمینیں کسانوں کے حوالے کرنے سے حکومت کی آمدنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لیکن ان زمینداروں کی آمدنی میں ضرور کمی ہو جاتی ہے جن کو مفت اور بلا محنت و مشقت مزارعین کی کمائی میں سے حاصل جاتا ہے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ دوسروں کی کمائی میں سے مفت حصہ اڑانا نہ صرف بعید از انصاف ہے بلکہ باعث ظلم و فساد بھی ہے۔ خود کاشت کرنے کی حد تک زمین پر اکتفا کرنے سے زمینداروں کے پاس اتنی زمین موجود رہے گی جس پر وہ کام کر کے اپنی ضروریات زندگی کا سامان حاصل کر سکیں گے۔ زمینداروں سے حاصل شدہ فاضل زمینوں کی مناسب قیمت مقرر کی جائے اور مزارعین کو ان کے خریدنے کا حق دیا جائے۔ اس طرح زمینیں خود کاشت کرنے والوں کو مل جائیں گی اور کوئی کسان نادار اور محروم نہیں رہے گا۔ جب تمام کاشت کاروں کو زمینیں مل جائیں گی تو سودی نظام کی جڑوں پر کاری ضرب لگے گی اور وہ سود جو زراعت کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے ختم ہو جائے گا۔

دوسرا ذریعہ پیداوار آلات و مشین یعنی کارخانہ ہے۔ یہ ذریعہ پیداوار ضرورت مندوں کو کس طرح میا کیا جائے؟ اس کا انتظام کرنے کے لیے نظام زکوٰۃ رائج کیا جائے۔ اس نظام کے صحیح طریق پر رائج ہونے سے ملک کے کل سرمائے کا معقول حصہ ہر سال جمع ہو سکتا ہے اور اس سے یہ مقصد حاصل کرنے میں کام دیا جاسکتا ہے۔

اگر سوائے قرآن حکیم زکوٰۃ کے مصارف متعین ہیں ان میں ہر قسم کے نادار اور حاجت مند آجاتے ہیں۔ زکوٰۃ کا یہ مطلب نہیں کہ مختلف حاجت مندوں کو صرف کھانا کپڑا یا کچھ نقدی دے کر ان کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ اس طریق کار سے اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ گداگری اور بڑے

اور عالمین پیداوار پر مزید بوجھ پڑے۔

ذکوۃ کا ایک بہترین مصرف یہ ہے کہ زر کوۃ سے مختلف قسم کے کارخانے بنائے جائیں جو کہ قومی تحویل میں رکھے جائیں۔ اور ایسے حاجت مندوں اور ناداروں کو جن کے پاس ضرورت سے کم سرمایہ ہے یا بالکل نہیں ہے وہاں کام دیا گیا جائے۔ اس سے یہ فائدہ ہو گا کہ نادار حاجت مند کو اس کی محنت کا پورا معاوضہ ملے گا۔ اور بے روزگاری کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔ محنت کش اطمینان سے کام کرے گا اور دولت میں فراوانی ہوگی۔ شعبہ صنعت میں جو سود پیدا ہوتا ہے اس طرح اس کی جڑیں جڑ جائے گی۔ اور وہ رفتہ رفتہ ختم کیا جاسکے گا۔

- جو اردو صحافت کی تاریخ میں ایک مکمل باب کی حیثیت رکھتا ہے۔
- جو چالیس سال کے طویل عرصے تک ہمارے ادبی فنکاروں کی ذہنی ساخت و پرداخت کرتا رہا ہے۔
- جو اردو داں طبقے کے مذاق کو نکھارنے میں کامیاب رہا ہے
- جو زندگی اور ادب کی ترقی پر رروایات اور روشن قدوں کا نمائندہ رہا ہے۔
- جس نے فکر و فن کی تمام گزرگاہوں کو روشن کیا ہے۔ اور
- جس کا بے باک لہجہ اردو میں ضرب الثقل بن چکا ہے۔
- ظاہر و باطن کی خوش آئند تبدیلیوں کے ساتھ

اکبر علی خاں

کی ادارت میں شائع ہو رہا ہے

علامہ نیاز فتح پوری

کا

پاکستان میں

نمائندہ منگلا ۱۹۹۷ء سن آباد لاہور

مراستیت

بندوستان میں  
ماہنامہ جنگ کس گیر سخی، رام پور۔ یو پی

فیہرہ  
۷۵

لالہ  
دس روپے

جنگل

## مسلمان مؤرخین

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت جنوری ۱۹۶۳ء)

المقریزی

احمد بن علی بن عبدالقادر المقریزی مصر کے وہ سب سے بڑے مؤرخ ہیں جنہیں آٹھویں صدی ہجری میں ابن عبدالحکم کی جانشینی کا شرف حاصل ہوا۔ السخاوی کا بیان ہے کہ ان کا ہذاں بعلبک کارہنہ والا تھا اور ان کے دادا بہت بڑے محدثین میں سے تھے۔ ان کے والد بعلبک سے قاہرہ آئے اور قضاۃ سے متعلقہ بعض فرائض ان سے متعلق کر دیے گئے۔ احمد مقریزی ستائیسویں پیدا ہوئے۔ السخاوی نے ان کی پیدائش کے سن کی تخصیص نہیں کی، البتہ ابن حجر کا قول نقل کیا ہے جس سے اسی سن کی تائید ہوتی ہے۔

مقریزی کے باپ بڑے عالم تھے۔ اس لیے ان کے بچپن کو بہت اچھا ماحول ملا، پہلے قرآن حکیم حفظ کیا۔ پھر بڑے اساتذہ وقت کی خدمت میں حاضری دی۔ السخاوی نے ان بزرگ علماء کے نام لکھے ہیں۔ اشمس بن صایغ الحنفی، برہان الادی، عز بن الکویک، النعم بن ازین، شمس بن الخشاب، التنوخی، ابن ابی الشیمز، ابن ابی الجود، البلقینی، العراقی، المیشی، الفرسی، ان کے پہلے اساتذہ تھے۔ وہ جب مکہ تشریف لے گئے تو انھوں نے الشادری الامیوطی، اشمس بن سکر، ابی الفضل النوری، سعد اللہ الاسفرائینی، اور ابی العباس سے سماع کیا۔ انھیں الاسفزی، الازرقی، ابو البقا السبکی، علی بن یوسف

حافظ ابو بکر بن محب۔ ابو العباس بن الزہراء اور ناصر الدین محمد بن محمد نے حدیث روایت کرنے کی ان کو اجازت دی۔ ان بزرگوں کے علاوہ وہ اور بڑے مشائخ کی خدمت میں بھی حاضر ہوئے۔ ائمہ کی مجالس میں بیٹھے اور اپنے علم میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کیا۔ اسنادی فرماتے ہیں کہ اس وقت ان کی عمر میں سال کی تھی پچھلے وہ جتنی تھے۔ پھر شافعی بنے، لیکن وہ کچھ زیادہ سخت نہ تھے۔ غالباً اسی وجہ سے اسنادی نے ان کے بارے میں لکھا

لکن اندکان ما ملکا الی الظاہر

امام ابن حجر نے ان کے بارے میں بہت اچھی رائے ظاہر کی ہے اور حدیث سے ان کی محبت وشفقت کو سراہا ہے۔ علم کے حصول کی خاطر انھوں نے متواتر جوہد و جدوجہد کی اس سے ان کی نظر میں بڑھ و وسعت پیدا ہوئی اور ان کا ذخیرہ علم خوب بڑھا۔ جوانی ہی میں وہ اہل النظر حضرات میں شمار ہونے لگے۔ اور انھیں سرکار کی طرف سے کئی بڑے مناصب دیے گئے۔ وہ شرعی کتب اور تشریحی بہت عمدہ لکھتے تھے۔ وہ پہلے قاہرہ کے نائب حاکم مقرر ہوئے۔ پھر کئی بار الحبشہ کے والی بنائے گئے۔ جامع عمرو، مدرسہ حسن اور جامع الحاکم کے خطیب ہونے کی عزت بھی پائی۔ محب بن نصر اللہ کی جگہ مؤید یہ میں حدیث بھی پڑھائی۔

ان کی عادتیں بہت پسندیدہ اور اخلاق بہت اچھے تھے اس لیے امراء و خاص سب ہی ان سے محبت کرتے۔ یہاں تک کہ الملک الظاہر، برقوق شاہ مصر، انھیں اکثر اپنے قریب رکھتے۔ شاہی خاندان سے رابطہ کے سبب کبھی کبھی وہ اس کے ساتھ باہر بھی جاتے۔ ۷۸۰ھ میں جب صاحبزادہ الناصر دمشق گئے تو انھیں بھی ساتھ لیتے گئے۔ دمشق کی قصۃ کئی بار انھیں پیش کی گئی مگر انھوں نے ہر بار انکار کیا۔ البتہ جب اوقاف کی نگرانی انھیں سونپی گئی تو انھوں نے قبول فرمایا۔ وہ دمشق تشریف لے گئے اور بیارستان اور وقف القلانی کی نگرانی فرمائی۔ اوقاف کے ساتھ ساتھ وہاں کی مدارس کی نگرانی اور اشرفیہ اور اقبالیہ

کی تدبیریں کام بھی ان کے ذمہ کروایا گیا تھا۔ کچھ مدت تک انھوں نے یہ کام کیا، بعد میں اس سے مستغنی ہو گئے اور اپنے شہر میں ایک طرح کی گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ پھر تاریخ لکھنے لگے اور اس میں اس قدر شہرت حاصل کی کہ لوگ انھیں اس باب میں حجت سمجھنے لگے۔ اسی دوران میں انھوں نے اپنی مشہور عالم تصانیف الخطط القاہرہ دار العقود والغریبہ، فی تراجم الاحیاء المفیدہ، امتداد الاسماع، عقد جواہر الاساطیر فی ملوک مصر والفساطط البیان والاعراب عمانی فی ارض مصر من الاعراب الاکام فی من تاخر بارض الحبشہ من ملوک الاسلام والطرفۃ الغربیہ فی احبار حضرموت البھیہ ومعرفۃ ما یحیی لکلی البیت النبوی القیاط المنفایہ باخبار الائمہ الفاطمین الخلفاء، السلوک بمعرقہ دول الملوک اور تاریخ البکیر المقفی (مسلو اجزاء میں)، الاخبار من الاعتقاد والاشارة والحکام، ببناء الکعبہ بیت الحرام، التمام بین بنی امیہ وبنی ہاشم، شذوذ العقود وضوء الساری، الماوازن والاکلیل الشرعیہ، ازالة السقب والغبار، حصول الانعام والمیر، المقاصد النسیہ فی معرفۃ الاجسام المعینیہ تجرید التوحید اور مجمع الفرائد لکھیں۔

اسنادی کے بیان کی رو سے انھوں نے کوئی دو سو تصانیف کیں اور خود ان کا اپنا بھی یہی بیان تھا۔ اسنادی نے ان کی بعض غلطیوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ مگر یہ غلطیاں محض اس قسم کی تھیں کہ کہیں دلی شدت تھا تو انھوں نے اسے ساکن کر دیا۔ کثرتِ تحریر میں اس قسم کی لغزشیں بہت معمولی حیثیت رکھتی ہیں اسنادی کا یہ بیان ہے کہ انھیں جاہلیت کے زمانہ کے حالات پر خوب عبور حاصل تھا<sup>۱۲</sup>۔

امام ابن حجر نے اپنی مجموعہ میں مقررہ کی حالت لکھی ہیں۔ انھوں نے ان کی نظم و نثر اور تصانیف کی مدحیہ تریف کی ہے۔ خصوصیت سے ان کی تاریخ القاہرہ کو بہت سراہا ہے۔ امام ابن حجر کے نزدیک مقررہ مصر کے مجاہل، معالم اور ماثر کے احیاء کا سبب بنے۔ اور اس کی تاریخ کو اپنی جد و جہد سے زندہ کر دیا۔ یعنی نے بھی ان کے حالات لکھے ہیں اور انھیں مصر کا بڑا مؤرخ قرار دیا ہے۔ بہر حال مقررہ مصر کے وہاب سے بڑے مؤرخ ہیں جنھوں نے مصر کو زندگی بخشی اور اس کے ماضی کو تاریخ کے صفحات پر نقش کر کے اسے سدا



عالم کیلے وجہ ہجرت بنا دیا۔ ۱۲۵۰ھ کے رمضان میں اس دنیا سے رخصت ہوئے۔ اور لیپرس میں دفن کیے گئے۔ السیوطی نے مقریزی کا سن وفات ۸۲۰ھ لکھا ہے اور سن ولادت ۶۶۹ھ ہے۔

مقریزی کی حسب ذیل تصانیف چھپ چکی ہیں:

۱۔ انصاف الخفا باخبار الائمہ والخلفاء، استاذ ہوگوگیر نے ۱۱۱۱ھ میں چھاپی۔ قدس شریف سے مطبع دارالایات م سے بھی چھپ چکی ہے۔ دولت فاطمیہ اور اخبار قرطبہ پر بہت عمدہ مافذ بھی لکھی گئی ہے۔

۲۔ الاکام باخبار من بارض الحبشہ من ملوک الاسلام۔ پروفیسر نک نے ۱۱۹۰ھ میں پہلی بار چھاپی، پھر مصر سے المطبع التالیف نے ۱۸۶۵ھ میں طبع کی۔

۳۔ الاوزان والمکابیل الشرفیہ، پروفیسر تیکسن کے اہتمام سے ۱۸۵۰ھ میں چھپی۔

۴۔ البدیان والاعراب، عماتی ارض مصر من الاعراب۔ پروفیسر متغذکی نگرانی میں تین حصوں میں ۱۸۴۷ھ میں پہلی بار طبع ہوئی۔

۵۔ تاریخ الاقباط۔ چھپنے کے بارے میں کچھ علم نہیں ہو سکا۔

۶۔ السلوک للمعرفۃ دول الملوک، ۱۸۳۷ھ میں اس کے دو جز پیرس سے چھپے۔

۷۔ الطرقتہ الغربیہ فی اخبار وادھر موت العجیبہ، استاذ فوسکوی نے اس کا عربی متن اور لاطینی ترجمہ ۱۸۶۶ھ میں بون سے شائع کیا۔

۸۔ کتاب التنازع والتھم فیما بین بنی امیہ وبنی ہاشم۔ لیدن سے ۱۸۸۸ھ میں چھاپی گئی۔ بہت مختصر سی کتاب ہے جس میں بنی امیہ اور بنی ہاشم کے باہمی جھگڑے پر جذباتی انداز میں گفتگو کی گئی ہے۔

۹۔ المواعظ والاعتبار بذکر الخط والاثار۔ مصنف کی یہی کتاب سب سے اہم تصنیف سمجھی گئی ہے۔ اور اسی کتاب کے سبب حقیقتاً پرانا مصر زندہ ہوا۔ ورنہ مصر کے ماضی پر کسی نے اتنی محنت نہ کی تھی۔ مصنف نے اس کتاب میں مصر کی قدیم بزرگی، اس کے آثار، اس کے جغرافیائی حالات اور

انقلابات روزگار کی ایک مستند روئداد پیش کی ہے۔ سب سے پہلے یہ دو حصوں میں بولاق سے ۱۲۶۰ء میں طبع ہوئی۔ پھر چار حصوں میں بڑے اہتمام کے ساتھ مطبع النیل نے اسے چھاپا اور ۱۳۲۲ء میں مطبع النیل نے بھی اس کے چار اجزاء اپنے طور پر اپنی نگرانی میں ۱۹۱۱ء، ۱۹۱۳ء، ۱۹۲۲ء اور ۱۹۲۳ء میں طبع کیے۔ پانچواں جز ۱۹۲۵ء میں طبع ہوا۔ فرانسیسی میں اس کے ایک جز کا ترجمہ ازید سے تعلق رکھتا ہے ترجمہ بھی کیا گیا ہے۔ یہ ترجمہ کئی اجزاء میں ۱۸۹۳ء، ۱۸۹۵ء، ۱۹۰۶ء اور ۱۹۲۰ء میں چھپتا رہا۔ اس کے علاوہ اس کا ایک لاطینی ترجمہ پروفیسر دتوز نے ۱۸۲۵ء میں سالباشی سے چھاپا۔ یہ وہ حصہ تھا جس میں مہر کے قطبیوں کے دین مسیحی میں آنے کی تفصیل ہے۔ اس کا ایک اور حصہ جس میں قطبیوں کے حالات ہیں، ایک مستقل کتاب کی صورت میں علامہ مستفلا نے ۱۸۲۵ء میں غوتا سے چھاپا۔ یہی حصہ پروفیسر ہاکر نے ۱۸۲۲ء میں طبع کیا تھا۔

۱۰۔ النقد القدیمہ والاسلامیہ۔ یہ ایک مختصر کتاب ہے جو ایک سو چھیاسد صفحات پر مشتمل ہے۔ سکون پر اس سے بہتر کوئی دوسری کتاب نہیں لکھی گئی۔ پروفیسر ٹیکس نے اسے ۱۸۹۷ء میں روسٹک سے چھاپا۔

امام النووی

شیخ علامہ محمد الدین البوزکری شیخ الاسلام، استاذ المتاخرین، امام یحییٰ بن شرف النووی نے ساتویں صدی ہجری میں بڑی شہرت پائی ہے۔ محرم ۳۷۵ء میں نوی میں پیدا ہوئے جو دمشق کے نواح کا ایک آباد قصبہ تھا۔ ان کے والد باہر سے آن کر آباد ہوئے تھے۔ ان کا بچپن بیس گزرا۔ صاحب طبقات اصفیہ نے ان کے بچپن کے دو عجیب واقعات نقل کیے ہیں۔ ایک واقعہ اس وقت پیش آیا جب کہ وہ ابھی سات سال کے تھے۔ وہ ستائیسویں شب رمضان المبارک کو اپنے باپ کے بھلو میں لیٹے تھے کہ دفعۃً انھوں نے سارے گھر کو ایک عجیب روشنی سے جگمگاتا پایا۔ انھوں نے اپنے والد کو جگایا اور اس روشنی کی طرف متوجہ کیا۔

مگر نہ ہاں یہ روشنی دیکھ سکے اور نہ مگر کے کسی دوسرے شخص کو یہ سعادت نصیب ہوئی۔ لیکن سب نے یقین کر لیا کہ یہ رات شب قدر تھی۔

صاحب طبقات الشافعیہ ہی کا بیان ہے کہ شیخ یاسین بن یوسف الزکشی نے نووی کو دس سال کی عمر میں روئے ہوئے اور قرآن پڑھتے ہوئے دیکھا۔ نووی اس لیے دوست تھے کہ ان کے ساتھی انہیں کھیل میں اپنے ساتھ نہ کھلاتے تھے۔ نووی کی یہ بات شیخ زکشی کو بہت بھائی۔ اور وہ اس سے پیار کرنے لگے، اور بشارت دی کہ یہ لڑکا بڑا ہو کر اعلم الناس ہوگا۔ اور یہی بات ہوئی۔ نووی بڑے ہو کر اعلم الناس ہی نہیں، اسناد المتأخرین اور شیخ الاسلام بنے۔

صاحب طبقات الشافعیہ فرماتے ہیں کہ وہ بڑے زاہد، قانع اور پہلے بزرگوں کے نقش قدم پر چلنے والے بزرگ تھے۔ اس زہد کے باوجود وہ حدیث، فقہ، اسرار الرجال اور لغت میں امام تھے۔ صاحب اکتفا کے بیان کی رو سے انہوں نے یہ تمام علوم دمشق ہی کے بڑے اساتذہ سے پڑھے تھے۔ ابو شامہ کے انتقال کے بعد امام نووی کو ان کی جگہ دمشق کے سب سے بڑے مدرسہ المدرستہ الاندلسیہ کی صدارت ملی۔ یہ منصب ان کے پاس برسوں رہا۔ وہ درس بھی دیتے اور ساتھ ساتھ تصنیف و تالیف کا کام بھی کرتے تھے۔ آخر میں تصنیف و تالیف پر زیادہ وقت صرف کرنے لگے تھے جس کے سبب ان کی صحت بہت گر گئی اور انہیں تمام کام کا چ ترک کر کے اپنے آبائی گاؤں نووی جانا پڑا۔ وہاں بھی وہ صحت یاب نہ ہو سکے اور بیماری موت کا ہمانہ بن گئی۔ اور جوانی ہی کے عالم میں محض ۵۴ سال ہی کر اس دنیائے رخصت ہو گئے۔

امام النووی کی تصانیف میں سب سے اہم تصنیف تہذیب الاسماء واللغات ہے۔ گو اس کتاب میں انہوں نے مختصر الزنی، المذنب، الوسط، الوجیز، التنبیہ اور الروضہ میں موجود الفاظ کو یکجا کر دیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے اس میں ان تمام مردوں، عورتوں اور عالمکے کے حالات

بھی لکھے ہیں جن کا ذکر ان کتابوں میں آیا ہے اور جوان میں کے کسی میں بیان نہ ہوئے تھے۔ اس لحاظ سے یہ کتاب تاریخ ویر کی کتاب بن گئی اھداسی وجہ سے ہم نے تاریخ کے باب میں اس کا ذکر کیا ہے۔ یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ ایک حصہ اسماء سے متعلق ہے اور دوسرا فحاشات سے۔ گویا یہ سیرت بھی ہے اور قاموس بھی۔ پہلا حصہ یعنی اسماء سب سے پہلے مدینہ نمونہ میں ۱۳۴۷ھ میں چھپی۔ علامہ دستغلو نے اس کی طباعت کا بندوبست کیا۔ اس میں زیادہ تر ان بزرگوں کے اسماء ہیں جو ادنیٰ دور میں متاثر و مشہور تھے۔

۲۔ طبقات اشافیہ۔ امام نووی کی ایک اور مہتمم با نشان تصنیف طبقات اشافیہ ہے جس میں انھوں نے تمام مشاہیر شافعی علماء کے حالات لکھے ہیں۔

۳۔ ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین۔ یہ حدیث کی کتاب ہے جسے کوہ مظہر کے ایک مطبع الامیریہ نے ۱۳۴۷ھ میں شائع کیا۔

۴۔ کتاب التقریب والتیسیر فی معطیج الحدیث نووی کی یہ تالیف حدیث کی اصطلاحات پر بڑی جامع کتاب ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ امام ابو یوسف نے اس کی شرح لکھی جس کا نام تدبیر الراوی فی شرح تقریب الراوی رکھا۔ متن اور شرح دونوں ۱۳۴۷ھ مصر سے چھپیں۔

ابن کثیر

آٹھویں صدی ہجری کے ابن کثیر آخر وقت کے ابو جریر طبری ہیں جنھیں تاریخ اسلام، ان کی تصنیف البدایہ والنہایہ کے سبب قیامت تک فراموش نہیں کر سکتی۔

وہ صاحب الذیل کے بیان کی دو سے بادل تقریب (دہرہ کے ایک گاؤں) میں ۱۱۴۷ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد اس بستی کے خطیب تھے۔ پھر ان کے والد دشق تشریف لے گئے

جہاں ابن کثیر نے فترونا پائی اور وقت کے بڑے ائمہ حدیث و فقہ تفسیر سے علوم موصوفہ کیجئے۔ امام ابن تیمیہ کی خدمت میں بھی حاضری اور شاگردی کا شرف پایا۔ ابن کثیر، حضرت امام کے بڑے شاگردوں میں شمار کیے گئے ہیں۔ خود انھوں نے اپنی کتاب البدایہ والنہایہ میں امام صاحب کی شاگردی پر فخر کیا ہے۔<sup>۱</sup> امام صاحب کے علاوہ انھوں نے ابن التیمی، ابن الزرادی، اسحاق الآمدی، ابن عساکر، المزنی، ابن المظاہر اور اسحاق پایہ کے دو سرے بڑے محدثین سے حدیث سماع کی تھی۔

اللہ ہی نے اپنی انھیں اور طبقات الحفاظ میں ابن کثیر کا ذکر کرتے ہوئے انھیں بلند مرتبہ امام، مفتی، محدث، فقیہ، مستفتی، مفسر اور مؤرخ تسلیم کیا ہے۔<sup>۲</sup> مؤرخ ہونے کے ساتھ ساتھ وہ نقاد بھی تھے۔ ابن حجر کا بیان ہے کہ ابن قیم کی طرح ابن کثیر نے بھی حضرت امام ابن تیمیہ کی خاطر کھلی بندر شت کیں اور بعض علماء نے ان سے بھی عناد و بغض برتا۔ لیکن اس کے باوجود ان کی تصانیف، ان کی زندگی ہی میں تمام عالم اسلامی میں پھیل گئیں۔ اور لوگوں نے ان کی موت کے بعد ان سے خوب فیض پایا۔ ابن کثیر نے طبقات الشافعیہ، تفسیر ابن کثیر، کتاب کبیر، مختصر ابن الصلاح اور البدایہ والنہایہ تصنیف کیں۔ یہ ساری کی ساری کتابیں شہرہ آفاق ہیں۔ ان کی تفسیر تفسیروں میں اور تاریخ تاریخوں میں بہت ادنیٰ مقام رکھتی ہے۔ تاریخ جو دو جلدوں میں ہے۔ اور دوسرے بڑے اہتمام کے ساتھ عمدہ کاغذ پر چھاپی گئی ہے۔ جس میں شروع زمانہ سے لے کر مصنف کی وفات تک کے حالات بڑے جامع و موثر انداز میں درج ہیں۔

ابن کثیر نے ۷۴۸ھ میں انتقال فرمایا۔

ابن فہد المالکی

مکہ میں ابن فہد ایک بڑا مشہور خاندان تھا۔ حافظ ابی الفضل تقی الدین بن فہد اسی خاندان میں سے تھے جو ۷۸۸ھ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد بہت بڑے عالم تھے۔ اسنامہ الاملا میں ان کی جاگیر تھی۔

محمد ابن قسطلانی وہیں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد انھیں بچپن ہی میں کولے آئے جہاں انھوں نے پچھلے قرآن حفظ کیا پھر دوسرے علوم پڑھے اور پھر حدیث کے سماع کے لیے دوسرے بڑے شہروں کے سفر کیے۔ اور اس وقت کے بڑے شیوخ، المزین المرغنی، ابوالعین الطبری، الشمس العراقي، الشریف عبدالرحمن النعمانی، ابوالطیب السہلی، الحمد لغوی صاحب القاموس، ابن ابی بکر اللذق، العراقي، المیشی، حاشہ بنت سادی سے سماع کیا۔

ابن حجر عسقلانی جب کہ تشریف لائے تو ان سے علم الرجال سے سند لی اور بہت اونچی تصانیف کیں جن میں الذیل کے مقدمہ میں حسب ذیل تصانیف ان سے منسوب کی گئی ہیں،  
نہایتہ التقریب و تکمیل التہذیب۔ النور الباہر المصباح۔ المجتہد باذکار الکتاب و السنن۔ المطالب السنیہ۔ بھجۃ الامامہ۔ بشری الوردی۔ اقتطاف النور۔ الابانتہ۔ طرق الامامہ بما جاء فی الصحابہ۔ فخرۃ العلماء۔ وسیلۃ الناسک۔ الزوائد۔ تقریب البعید۔ فایۃ القصد۔ عمدۃ المختل اور لحظہ الاحاطہ۔

سنادی کا بیان ہے کہ وہ مطالعہ، تعنیف اور طواف کعبہ میں بہت دلچسپی لیتے تھے۔ بہت شریف، نیکوکار اور رحم دل تھے۔ ۸۳۵ھ میں انتقال فرمایا۔ مقریزی نے بھی ان کا ذکر فرمایا ہے۔  
السنادی

حافظ شمس الدین ابوالخیر محمد بن عبدالرحمن السنادی صاحب الفہم الامام لایل القرآن ممتاز بھی ہمارے بزرگ مؤرخین میں سے ہیں۔ قاہرہ میں ۸۳۵ھ میں پیدا ہوئے۔ بہت چھوٹی عمر میں قرآن حفظ کیا۔ قرآن کے علاوہ عمدۃ الاحکام النبیہ، المہندج، الفیۃ ابن مالک، الفیۃ العروقی۔ غالب الشاطبیہ، منجۃ لابن حجر، بھی حفظ کیں۔ اور فقہ، عربیہ، قراءات، حدیث، تاریخ، فرائض، حساب، تفسیر اور اصول فقہ میں کمال حاصل کیا۔

اپنے مشائخ سے انھوں نے جو کتابیں پڑھیں یا سنیں وہ بے شمار ہیں۔ چار سو سے زیادہ اساتذہ و شیوخ کی خدمت میں حاضری دی اور سماع کی عزت پائی۔ ابن حجر عسقلانی ان کے سب سے بڑے استاذ ہیں جن سے انھوں نے بہت کچھ سیکھا تھا۔ ابن حجر کی خدمت میں برسوں رہے اور ان کی ساری تصانیف ان سے پڑھیں۔ صرف صحیح بخاری انھوں نے ایک سو میں علما سے سنی تھی۔ علم کی خاطر مختلف شہروں کا سفر اختیار کیا اور دوردور دوڑ گئے۔ حلب، دمشق اور بیت المقدس میں مدتوں قیام کیا۔ اپنے استاذ ابن حجر کی موت کے بعد حج کے لیے اپنے والدین کے ساتھ حرمین آئے۔ اور برہان الزمزمی اور دوسرے بڑے علماء سے ملے اور ان سے سماع کیا۔ حج کے بعد قاہرہ لوٹے اور تصنیف و تالیف میں لگ گئے، بحر حرمین آئے۔ کبھی مکہ میں رہتے اور کبھی مدینہ میں۔ مدینہ میں تھے کہ ۹۰۲ھ میں انتقال فرمایا۔

السماعی کی تصانیف میں فتح المینیث، الضوء اللامع، الجوہر والدرہ، المقاصد الحسنیۃ، التاریخ المحیط، تلخیص تاریخ المین، والاصل الاصل، تحریر المیزان، عمدۃ القاری، السامع، فنیۃ المحتاج، بہت مشہور ہیں۔ ابن العواد کے قول کے مطابق علم الجرح والتعديل ان پر ختم ہو گیا تھا۔ الذہبی کے بعد ابن حیا کوئی دوسرا عالم پیدا نہیں ہوا۔

الضوء اللامع ان کی سب سے بڑی تصنیف ہے جو نویں صدی ہجری کے تمام بڑے علماء بشیرہ، مسلم، رواۃ، خلفاء الملوک، الامراء، وزراء، اور دوسرے ممتاز اشخاص کے حالات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب عجیب و غریب ہے، اور چھ جلدوں میں ہے۔ اس کے علاوہ مصنف نے اربع المسبوک فی ذیل السلوک کے عنوان سے مقررہ کی کتاب السلوک پر ذیل کی۔ ۸۵۵ھ سے لے کر اپنے وقت تک رعبان کے تراجم کئے۔ بلاق سے ۸۹۸ھ میں طبع ہوئی۔ تحفۃ الاحباب۔ مصر سے ۸۲۶ھ میں طبع ہوئی۔ شرح الفیہ۔ القول البدیع ۸۳۲ھ میں حیدرآباد دکن اور مصر سے دوبار چھپ چکی ہے۔

(۱) ابن ابیاس جز ۲ ص ۳۲۱ - المخطوط الحبدیدہ جز ۱۷ ص ۱۵ - تذرات الذہب - ابن عواد ترجمہ المذہب

## ابن دقماق

ابراہیم بن محمد بن دقماق مقریزی کے بعد دوسرے بڑے مصنف ہیں جنہوں نے مؤرخ کی حیثیت سے شہرت پائی۔ وہ اپنے وقت میں مؤرخ الدیار المہریہ کے جاتے تھے۔

ابن حجر نے اپنی محکم میں ابن دقماق کا ترجمہ لکھتے وقت تحریر کیا ہے کہ وہ سنہ ۵۱۷ھ کے حدود میں پیدا ہوئے تھے۔ تاریخ ان کا خاص موضوع تھا۔ تاریخ الاسلام، تاریخ الاعیان اور طبقات الحنفیہ جیسی اہم کتابیں تصنیف کیں۔ سنہ ۵۸۷ھ میں پریشانی کا شکار ہوئے حضرت امام شافعی کے ترجمہ میں ان کے قلم سے کچھ ایسی باتیں لکھی گئی تھیں جنہیں حضرات شافعیہ برداشت نہ کر سکے۔

اسنادی کا بیان ہے کہ ادب سے بہت شغف رکھتے تھے گو ان کی عربیت ابھی نہ تھی۔ ان کے اخلاق بہت پسندیدہ اور عادات بہت اچھی تھیں۔ بہت اچھی طرح رہتے تھے۔ مرنجاں مرنج آدمی تھے۔ دوستوں اور غیروں سے خلوص کے ساتھ پیش آتے تھے۔ بہت سہل فہم لکھتے۔<sup>۱۳</sup> دیباط کے امیر بنائے گئے تھے۔ مگر وہاں کچھ زیادہ دیر نہ رہے اور قہارہ لوٹ آئے۔ سنہ ۵۸۷ھ میں بیس انتقال فرمایا۔ ساٹھ سال کی عمر تھی۔ ایسی ہی نے ان کی موت سنہ ۵۸۹ھ ہجری بیان کی ہے اور عمر ۸۰ سال لکھی ہے۔ ابن حجر نے ان پر بہت بھروسہ کیا ہے۔ ابن کثیر کے بعد ابن دقماق انہیں بہت معتد مؤرخ معلوم ہوئے تھے۔

انہیں کسی سے بیزار نہ تھا۔ اور ہر ایک کا ذکر بہت احترام سے کرتے۔ مقریزی فرماتے ہیں کہ ابن دقماق اپنے وقت کے بہت بڑے مؤرخ تھے۔ انہوں نے تاریخ کبیر مرتب کی جس میں سنین کا لحاظ رکھا۔ انہوں نے اخبار الادلۃ المذکورہ بھی لکھی۔ اور النظار کی سیرت بھی مرتب کی۔ افسوس ہے کہ مصنف کی تصانیف میں سے سنہ ۱۹۳ھ تک صرف الانتصاب النواصل

(۱) اسنادی ج ۱ ص ۱۴۵۔ (۲) محکم ابن حجر ترجمہ ابن دقماق (۳) اسنادی ج ۱ ص ۱۴۵۔ (۴) حسن الحافظ ج ۱ ص ۱۰۲۔

ص ۲۳۹۔ (۵) مقریزی مقوود ترجمہ ابن دقماق (۶) المعجم المطبوعات ص ۱۰۲۔



عقد الامصار چھپ سکی ہے۔ اور اس کتاب کے بھی صرف تین اجزا منظر عام پر آئے ہیں۔ سب سے پہلے اس کا دوسرا حصہ ۱۸۹۳ء میں الاکتور فلرس ناظر کتب خانۃ السلطانیہ نے چھاپا پھر اس کا چوتھا ادب پانچواں حصہ مصر سے طبع ہوا۔

الحسینی

سید شریف حافظ شمس الدین ابوالحسن محمد بن علی الحسینی ۱۸۱۳ء میں دمشق میں پیدا ہوئے۔ بحرین ابی بکر، ابو محمد، بن ابی النکب، ابراہیم، المجلج المزی، الذہبی، البرزالی، اسبکی، اور کئی بڑے اساتذہ حدیث سے حدیث اور دوسرے علوم پڑھے۔ امام الذہبی کے بڑے محبوب شاگردوں میں سے تھے۔ انھوں نے اپنی کتاب المعجم المختص میں ان کا ترجمہ لکھا ہے اور انھیں لعالم النقیبۃ، المحدث، المرادویا ہے۔

ابن الناصر الدین کا قول ہے کہ الحسینی، امام، حافظ، اور علیل القدر مؤرخ تھے۔ ابن حجر نے بھی ان کی بہت تعریف کی ہے۔ ابن کثیر بھی انھیں بڑا محدث مانتے ہیں۔ الذہبی کی کئی کتابیں انھوں نے اپنے ہاتھ سے نقل کیں۔ ابن حجر نے ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی العبرہ لکھی تھی۔ انھوں نے اپنے استاد الذہبی کی کتب التذکرۃ الحفاظ بذیل لکھا۔ یہ ذیل دمشق سے چھپ چکا ہے۔ اس میں انھوں نے الذہبی کے نقوش قدم پر چھپے ہوئے ان بزرگ علماء محدثین کے حالات تحریر فرمائے ہیں جو الذہبی سے رو گئے تھے، یا جو الذہبی کی محنت کے بعد فہرہ آفاق ہوئے۔ اس کے علاوہ ان کی حسب ذیل تصانیف مشہور ہوئیں:

۱) التذکرہ بمعرفۃ رجال الخضر، اس میں انھوں نے شیخ المزی کی تہذیب الکمال کا اختصار کیا۔ اور اس سے وہ رجال حذف کر دیے جو صحاح ستہ میں نہ تھے اور مؤطا، مسند احمد، مسند شافعی، مسند ابی حنیفہ کے رجال بڑھا دیے۔ (۲) الاشیال بان فی مسند احمد من الرجال من لین فی تہذیب الکمال۔ (۳) الذرئیۃ الطاہرہ۔ (۴) الاکتفاء فی العسفا۔ (۵) التعلیق علی میزان الاعتدال۔

(۶) بحم الشیوخ (۱)، ذیل الصبر الذہبی۔

و مشق میں ۱۹۶۵ء رمضان المبارک میں استقال فرمایا۔ اور قاسیون کے دامن میں دفن کیے گئے۔<sup>(۱)</sup>

(۱) الذیل جلال الدین السیوطی ص ۲۶۴، ۲۶۵۔ الفتح للذہبی الدار الکامنه لابن حجر (درجہ سنی) :-

## مسلمانوں کے سیاسی افکار اقبال کا نظریہ اخلاق

مصنف پروفیسر رشید احمد

سیاسی نظریہ سازی کی تاریخ میں مسلمان مفکروں اور مدبروں کے نظریات کی خاص اہمیت ہے لیکن ان کے نظریات کو ایک جگہ جمع کرنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے۔ اس کتاب میں مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مفکروں کے نظریات پیش کیے گئے ہیں کتاب کے شروع میں قرآنی نظریہ مملکت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جس کو تمام مفکرین نے اپنے نظریات کی بنیاد قرار دیا ہے قیمت ۱۵ روپے

مصنف پروفیسر سعید احمد رفیق

انسانی ترقی کی عمارت جن بنیادوں پر استوار ہے ان میں ایک اخلاق بھی ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال نے اپنی مختلف تحریروں اور اشعار میں اخلاق پر بہت زور دیا ہے۔ اقبال کے فلسفہ حیات میں انفرادی اور اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدام کی جو اہمیت ہے اس کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے بیان کیا گیا ہے۔ قیمت جلد ۴ روپے غیر جلد ۳ روپے

حق کا پتہ: سیکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## چند تبصرے

پیکر میج آف ایئرٹی | (منظوم انگریزی ترجمہ جاوید نامہ) مترجم شیخ محمود احمد  
نامتو ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔ سن اشاعت ۱۹۶۲ء

دبیر کاغذ۔ نفیس ٹائپ، ضخامت ۱۸ صفحات، قیمت: بارہ روپے۔  
ادبی سرمایہ، زمان و مکان اور تخلیق و زبان کی بوطرفی کے وصف بنی نوع انسان کی مشترکہ میراث ہے اور اس کے سرچشمے خواہ کہیں بھی چھوٹیں، تشنگانِ علم کے لیے کوئی امرِ سب راہ نہیں ہے۔ یہی ادبی سرمایہ ایک ایسی روایت ہے جس سے ہر دور میں فن کار اپنے اپنے ظرف کے مطابق روشنی حاصل کرتا ہے اور اس میں حسبِ توفیق اپنے جگر کا خون، دل کا نور شامل کر کے آئندہ نسلوں تک یہ مقدس امانت پہنچانے کی سعی کرتا ہے، دیکھنا صرف یہ ہوتا ہے کہ فن کار نے اس میراث سے اپنے خیالات کی شمعیں کیونکر فروزاں کی ہیں، اس کے ہاں نقطہ نظر کا آفتاب کیسے طلوع ہوتا ہے۔ نئے معیار، نئی قدردانی کی تشکیل کیونکر ہوتی ہے۔ ان حالات میں زندگی اور ادب کے قافلے کن نئی راہوں پر گامزن ہوئے ہیں۔ انسان اپنے عہد کے سماجی شعور، جذباتی، ذہنی، عملی اور مذہبی زندگی کو کس نئے آہنگ سے روشناس کرتا ہے۔

علامہ اقبال مرحوم بھی ایسے ہی فن کار ہیں جن کے بارے میں ملاحظہ کی ہمنوائی میں:

ثبت است بر جریۃ عالم دوام ما!

کہنا بالکل مناسب ہے۔ انھوں نے قریباً قریباً ہر چشمہ فکر سے اپنی بیاس بھانے کی کوشش کی ہے اور ان تمام ادبی یادگاراں کو اپنے لیے شعل ہدایت جانا ہے جو ان کی اپنی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں میں کہاں فن کی سند کھتی تھیں۔ اس ضمن میں جب اقبال گوشتے کے دیوان اور

علامہ محمود شبستری کی شہرہ آفاق ثنوی گلشن راز کا جواب پیام مشرق "اھل ذبور عم" لکھ کر میراثِ فن کو جدت کی مختلف منزلوں سے روشناس کو پچھتے تو معراج رسول مقبولؐ کے اسرار و حقائق کی نقاب کشائی کی دیرینہ آرزو سرا ہوئی۔ یہ ۱۹۲۹ء کا زمانہ ہے جن دنوں سرسید کا معراج کے بارے میں مخصوص نقطہ نظر اہل فکر کو دعوتِ فکر دے رہا تھا۔ چنانچہ اقبال کے ذہن پر اس آرزو کی متواتر دستک تازیانہ بنی اور انھوں نے "معراج نامہ جدید" کی داغ بیل ڈالی۔ یورپ میں ان دنوں اٹلی کے مشہور شاعر ڈانسکی کی کتاب "ڈیوائن کامیڈی" ہدفِ تنقید بن رہی تھی اور اربابِ فکر نے اس بات کا کھوج لگایا تھا کہ ڈیوائن کامیڈی کے آسانی ڈرامے کے پلاٹ کا خیران واقعات اور تفصیلی مناظر سے اٹھایا گیا ہے جو اسلام میں معراجِ محمدیہ کے متعلق بعض احادیث و روایات میں مذکور ہوئے ہیں یا بعد میں دیگر مشہور متصوفین اور ادباء کے سرمایہ تحریر میں مندرج ہونے کے علاوہ ابن عربی کی تصنیف "فتوحاتِ مکیمہ" میں بالتصریح ملتے ہیں۔

سرسد ڈانسکی کی "ڈیوائن کامیڈی" اور اقبال کے "جاوید نامہ" کا موازنہ زیرِ نظر نہیں۔ تاہم اس قدر کہنے میں کچھ ہرج نہیں ہے کہ جاوید نامہ اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک طرح ابن عربی کی "فتوحاتِ مکیمہ" ابو العلامہ سری کے رسالہ "الغفران" کا نقشِ ثانی بھی ہے۔ جہاں تک ہیئت کا تعلق ہے ابن عربی نے رباحتِ علوی کے بیان کے لیے وہ افراد کو وسیلہ بنایا ہے۔ ایک عالمِ دین اور دوسرا فلسفی ہے۔ اور ان کی زبان سے مختلف مسائل پر اس انداز سے بحث کی ہے کہ گویا تمام خیالات و انکشافات و الہامات ہیں جو خود ان کے قلب پر اس معراج میں القاء کیے گئے۔ ابو العلامہ سری نے رسالہ "الغفران" میں اپنی بہشت اور دوزخ کی منظر کشی کے ساتھ رحمتِ خداوندی کی وسعت کو اجاگر کرنے کے لیے بدکار و گنہگار شعراء کو جنھوں نے مرنے سے پہلے توبہ کر لی تھی مغفرت و رحمت کا سزاوار ہوتے اور جنت میں داخل ہوتے دکھایا ہے۔ اسی طرح ڈانسکی اور ابن عربی دونوں نے حیات بعد الموت کا سرزع لگانے کے لیے رات ستاروں کی سیر کی ہے، اقبال کے ہاں بھی ان کی سیاحت چھ ستاروں کے گرد

گھومتی ہے مگر یہاں دوزخ اور اعراف کا کہیں ذکر نہیں، جتنا اے عذاب شخصیتوں کے بیان کے لیے خاکِ زحل کے ایک خوش قدم کے منظر سے کام لے کر خدا را ان ملکت کو ادراج حبشیہ کے روپ میں جو ننگِ آدم، ننگِ دیس، ننگِ وطن، ہیں دکھایا ہے۔ انھیں جہنم کی آگ نے بھی قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے۔

ان شواہد کے پیشِ نظر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اقبال نے مذکورہ بالا ہر سہ فن پاروں کو سامنے رکھ کر جاوید نامہ کا خاکہ تیار کیا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ انھوں نے ڈیوائن کامیڈی اور فتوحاتِ مکیہ کے برخلاف حیاتِ مطلق اور ان اقدار پر جو بالواسطہ بقائے حیاتِ انسانی کی ذمہ دار ہیں، تو جہ مبدول کی ہے اور یہاں بھی اساسی مضامین وہی ہیں جو بابجا ان کی دیگر تحریروں میں ملتے ہیں البتہ یہاں ان کی شاعری ایک ڈرامائی کیفیت رکھتی ہے جس میں نئے اور صوت کو وہی آہنگِ نصیب ہے جو تصویر کشی اور منظر آرائی کو ہے۔ چنانچہ فن کے اعتبار سے جاوید نامہ کی سادگی و پیرکاری، بے خودی و موشگافی عجیب چیز بن گئی ہے۔

مرحوم کی بڑی خواہش تھی کہ جاوید نامہ کو کوئی عمدہ مصور ILLUSTRATE کرے وہ آرزو مند تھے کہ ان کا یہ شاہکار ان یورپین اقوام تک ضرور پہنچے جو ڈیوائن کامیڈی سے متعارف ہیں۔ انھیں اس بات کا قدرے افسوس تھا کہ ان کا زیادہ بچتہ کلام فارسی زبان میں ہے۔ چنانچہ جب صوفی غلام محی الدین نے مرحوم سے اپنے ایک فاضل دوست کی اس خواہش کا ذکر کیا کہ وہ ان کے کلام کا انگریزی زبان میں ترجمہ کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت جاوید نامہ کچھ عرصہ پہلے معرضِ وجود میں آچکا تھا۔ مرحوم نے انھیں اپنے مکتوبِ محررہ ۳۱ مارچ ۱۹۳۳ء میں لکھا:

”باقی رہا یہ امر کہ کونسی نظموں کا ترجمہ کیا جائے سو عرض یہ ہے کہ بانگِ درا کی بیشتر نظمیں میری طالبِ علمی کے زمانے کی ہیں زیادہ بچتہ کلام افسوس کہ فارسی زبان میں ہوا۔ بہتر طریق یہ ہے کہ بانگِ درا سے بعض نظمیں انتخاب کر لی جائیں باقی زبورِ عجم اور پیامِ مشرق سے انتخاب۔“

کی جائیں۔

اس سے زیادہ اہم کام یہ ہے کہ جاوید نامہ کا تمام وکمال ترجیک کیا جائے۔ یہ نظم ایک قسم کی DIVINE COMEDY ہے۔ مترجم کا اس سے یورپ میں شہرت حاصل کر لینا یقینی امر ہے۔ اگر وہ ترجمے میں کامیاب ہو جائیں، اور اگر اس ترجمے کو عمدہ مصور ILLUSTRATE بھی کر دیں تو یورپ اور ایشیا میں مقبول تر ہو گا۔ اس کتاب میں بعض بالکل نئے تخیلات ہیں اور مصور کے لیے بہت عمدہ مصالحہ ہے۔

ظاہر ہے کہ اقبال کے کلام کا یورپین اور دیگر ایشیائی زبانوں میں ترجمے کا احساس خود ان کے زمانے میں بیدار ہو چکا تھا۔ جن ادبی محسنوں نے اس کی طرف توجہ کی ان میں ڈاکٹر نکلسن، ڈاکٹر تانیر، پروفیسر رابری اور گیرشمن کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ڈاکٹر نکلسن کے بارے میں خود ڈاکٹر اقبال مطمئن تھے۔ ممکن ہے یہ اس لیے ہو کہ ڈاکٹر نکلسن کو جو سہولتیں میسر تھیں اس زمانے میں موجود نہیں ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ موجودہ زمانے میں مترجمین اقبال خواہ عبد القدیر نیاز ہوں یا الطاف حسین ان کی کاوشیں قابل ستائش تو ہیں مگر اس قدر بحر پور نہیں۔ اقبال کی آفاقی شخصیت اور اس کے پیغام کی مریدیت نے مختلف اقوام عالم کے مستشرقین کو ابھارا ہے اور اب تک جرمنی میں پروفیسر ل، فرانس میں مادام ایویورج، اٹلی میں ڈاکٹر بوسانی، مصر میں عبداللہ وہاب عزام مرحوم، چیکوسلاواکیہ کے مسٹر پیٹرک کے کارنامے اقبال کے ہوموطنوں کو دعوتِ فکر دے رہے تھے۔ مقامِ شکر ہے کہ شیخ محمود احمد صاحب اقبال مرحوم کی پرینٹ آؤٹ کو جاوید نامہ کے منظوم انگریزی ترجمے کی صورت میں بر لا د ہے ہیں۔ ترجمہ اور بالخصوص منظوم ترجمے کی دقتوں کا احساس صحیح طور پر صرف ان اہل علم کو ہو سکتا ہے جو اس منزل سے گزرے ہیں۔ ترجمے کا معاملہ جہاں انتہائی ذمہ داری کا حامل ہوتا ہے وہاں اس سے کما حقہ عہدہ برآ ہونا بہت مشکل ہے اور اقبال کے معاملے میں تو یہ ذمہ داری بہت بڑھ جاتی ہے۔ اچھے ترجمے کی کمی ٹی ناقدین ادب یہ بتاتے ہیں کہ اس پر ترجمے کا گمان نہ ہوا اور اس اعتبار سے شیخ محمود احمد صاحب

کے ترجمے کو برکھا جائے تو مایوسی نہیں ہوتی۔ جس طرح متشرقین کے لیے مشرقی ادبیات پر عبور حاصل کرنا قدرے مشکل ہے اسی طرح مشرق کے لیے بھی مغرب کی کسی زبان پر قدرت تام حاصل کرنا قریباً ناممکن ہے۔ چنانچہ دونوں کی قدر رعایت کے مستحق ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ فیض محمود احمد صاحب کلام اقبال کی روح کی گرائیوں میں کامیابی سے اترے ہیں۔ ان کے منظوم ترجمے میں کہیں بھی ٹکرا اقبال کی ترجمانی کے سلسلے میں ان کا ہر مسئلہ نہیں آتا البتہ بعض مقامات پر انہیں بات پھیلانے کو کہنی پڑی ہے۔ اور غالباً یہ امر ناگزیر بھی تھا۔ جہاں تک نظم کی ہیئت کا تعلق ہے عربی اعتبار سے اصل نظم کے ارکان بہ تفصیل ذیل ہیں:

فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلاتن (یافا اعلن)

حکوم نہیں کہ ترجمے کی یہ کوشش شعوری ہے یا یہ سعادت انہیں بہ توفیق الہی ادا فرمائی ہو گئی ہے کہ ترجمے کی منظوم ہیئت میں بھی ارکان کے اعتبار سے ایک قسم کی مشابہت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

امید ہے مترجم کی یہ کاوش یورپ میں بالخصوص اور اہل وطن میں بالعموم فہم کی نگاہوں سے دیکھی جائے گی۔ اقبال کی دعا کہ مترجم اس سے یورپ میں ثمرت حاصل کرے گا قبولیت کی منظر ہے۔ کتاب کے شروع میں جسٹس ایس۔ اے رحمن (بہ جمع القابہ) نے ایک مختصر مگر نہایت جامع اور خیال افروز دیباچہ لکھا ہے۔ انہوں نے بھی اصل اور ترجمے کی عربی اور صوفی مشابہت کا ذکر کیا ہے۔ (صحیفہ لاہور)

تعلیمات غزالی مؤلف: محمد عتیف ندوی

ناشر: ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور

جلد کتابت و طباعت اچھی، کاغذ سفید۔ قیمت: ۱۰ روپے

مولانا عتیف ندوی اس سے پہلے امام غزالی کے متعلق نہایت مفید کام کر چکے ہیں۔ انہیں اب کم و بیش امام موصوف کی تعلیمات و تلقینات کے سلسلے میں متخصص کا مقام حاصل ہو چکا ہے۔

نہیں نظر آتا۔ حلیف کا مقصد یہ ہے کہ امام نے فقہ کی تفصیلات کو جو تصوف کے رنگ میں بیان کیا ہے اس سے یہ تفصیل بحث کی جائے۔

ندوی صاحب کا انداز بیان نہایت شگفتہ اور دلپذیر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سلسلے میں پوری کاوش سے کام لیتے ہیں کہ ادق فقہی اور متقونانہ مطالب کو سلیس زبان میں بیان کر دیے جائیں تاکہ عام پڑھنے والے امام غزالی کے مقام سے واقف اور ان کی تعلیمات کی روح سے آشنا ہو جائیں۔

اس ضخیم تالیف میں جو ایک ضخیم مقدمہ اور دس بابز مشتمل ہے انہوں نے صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، حج، تہذیب و آداب، نکاح و معاشرت وغیرہ کے متعلق امام کے ارشادات کی نہایت ہی اچھی ترجمانی کی ہے۔ مقدمے میں صوفیاء کی مشہور اصطلاحات کی تشریح کی گئی ہے۔ یہ حصہ حلیف صاحب نے بہت محنت اور تلاش سے لکھا ہے کہ ساتھ ہی اسلام میں تصوف کے صحیح مقام اور موقف سے بھی بحث شامل کر دی گئی ہے۔

مؤلف کا فاضلانہ مقدمہ وہ چنانچہ ہے جس کی روشنی پڑھنے والے کے انشراح صدر کا موجب ہوتی ہے۔ اس کے مطالعے سے تعلیمات غزالی کے رموز و اسرار کی گہرہ کشائی ہوتی ہے۔ تہذیب و آداب اور نکاح و معاشرت کے متعلق امام کی نکتہ طرازی اور فاضل مؤلف مولانا صنیف کی آئینہ پردازی خاص طور پر توجہ کی سزاوار ہیں۔ ان ابواب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تہذیب مغرب ارتقا پا کر آج جس نقطہ عروج تک پہنچی ہے وہ مقام اسلامی تہذیب کو بہت پہلے حاصل ہو چکا تھا۔

آخری باب یعنی نظم قرآن، میں نہ صرف آداب تلاوت، تفسیر الرائے اور طرق استنباط سے تعرض کیا گیا ہے بلکہ بہ کمال دقت نظر اس بات سے بھی بحث کی گئی ہے کہ ترتیل و خوش الحانی اور موسیقی میں کیا فرق ہے۔ مراد یہ ہے کہ تلاوت میں یہ عقیدہ قائم رکھا جائے۔

مولانا مبارک باد کے مستحق ہیں اور ادارہ ثقافت اسلامیہ ہمارے شکریے کا کہہ دوں



(مصحف: لاہور)

کے تعاون سے ایسی عمدہ کتاب کا اردو میں اضافہ ہوا۔

## KEY TO THE DOOR (کلید در) مصنف: کپتان طاہر پیرس

ناشر: ادارہ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

صفحات ۱۲ + ۱۵۸ مجلد قیمت: ساڑھے سات روپے

”کلید در“ نہ ناول ہے نہ خود نوشت سوانحی۔ یہ ایک انگریز کے معاشرتی اور روحانی تجربات کی داستان ہے جو پیدا عیسائی ہوا، لیکن ایک چینی مسلمان سے قرآن مجید کا ترجمہ اور دیگر مفید کتابیں مستعار لے کر پڑھتا رہا۔ بالآخر مشرف باسلام ہوا۔

مؤلف ایک تجربہ کار سیاح اور جہاز داں ہے۔ اور بڑی صراحت اور خلوص سے اپنی زندگی کے واقعات بیان کرتا ہے۔ وہ گزشتہ ۵۴ سال سے اسلام قبول کیے ہوئے ہیں لیکن اس نے اپنے تجربات اس وقت بیان کیے ہیں جب اس کی ملاقات لندن میں ڈاکٹر عافص حسین بٹالوی سے ہوئی۔ ہم ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں مبارکباد پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے اس معمر مسلمان سے یہ مفید سالک کتاب کی شکل میں مرتب کر لیا۔ ہر مسلمان اسے پڑھ کر روحانی مسرت حاصل کر سکتا ہے (مصحف: لاہور)

مطبوعات ادارہ ثقافت اسلامیہ کی مکمل فرسٹ جس میں ہر کتاب کے متعلق مختصر نوٹ بھی موجود ہے مندرجہ ذیل پتہ سے طلب فرمائیں :

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ  
کلب روڈ - لاہور

# علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ طلوع اسلام لاہور۔ جنوری ۱۹۶۳ء

اسباب اغتراق امت سید احمد السیفی

اولیاء اللہ کون ہیں؟ غلام احمد پرویز

۲۔ ترجمان القرآن لاہور۔ جنوری ۱۹۶۳ء

تفسیر قرآن سورہ یسین ابوالاعلیٰ مودودی

ترکی کامر و مجاہد بدیع الزماں ترجمہ از خلیل حامدی

۳۔ چراغِ راہِ فکر اچی۔ جنوری ۱۹۶۳ء

اسلامی قانون کا نفاذ خورشید احمد

امام شافعی کا سفر نامہ ترجمہ

۴۔ ننگارِ بابت جنوری ۱۹۶۳ء

اردو میں ترجموں کی نوعیت اور اہمیت ابواللیث صدیقی

غالب پر فارسی شعرا کا اثر نریش کمار شاد

مسئلہ ارتقاء عصمت اللہ جاوید

۵۔ زندگی، رام پور۔ جنوری ۱۹۶۳ء

قرآن مجید کے کتاب الہی ہونے کا ثبوت صد الدین اصلاہی

زکوٰۃ کا ایک جزئیہ سید احمد قادری

ابن تیمیہ، ترجمہ از عبدالقادر مہرگیری

زندگی بعد موت

۷۔ الفرقان، لکھنؤ۔ جنوری ۱۹۶۳ء

محمد منظور نعمانی

معارف الحدیث

سید ابوالحسن ندوی

مکتوبات خواجہ شرف الدین منیری

۸۔ برہان، دہلی۔ جنوری ۱۹۶۳ء

ڈاکٹر اکبر حسین قریشی

اقبال اور فارسی شعراء

محمد فیاض

انڈونیشیا اور اسلام

ڈاکٹر محمد عمر

ہفت تماشائے مرزا قتیل

۹۔ جامعہ دہلی۔ جنوری ۱۹۶۳ء

آفتاب اختر

مہدی قاجار میں فارسی شاعری کا احیاء

نادم سیٹا پوری

ڈاکٹر بجنوری کے چند خطوط

۱۰۔ صحیفہ، لاہور۔ جنوری ۱۹۶۳ء

ڈاکٹر وحید قریشی

میر شیر علی افسوس

میمونہ بیگم انصاری

اعراضِ جانِ ادا

۱۱۔ اقبال، لاہور (انگریزی)۔ جنوری ۱۹۶۳ء

صبح احمد کمالی

شاہ ولی اللہ کا نظریہ ارتقاءات

کیمیا اور رمزیت میں اور دہر دوس

ایس مہدی حسن

کی اہمیت

ایاس احمد

نظام الملک کا سیاسی نظریہ

# PILGRIMGAE OF ETERNITY

*Verified English Translation of Iqbal's "Javid Nama"*

BY

PROFESSOR MAHMUD AHMAD

ons :

"I was particularly impressed by the successful re-creation of atmosphere of the Persian original . . . It is a laborious effort indeed a commendable achievement."

— Dr. JAVID IQBAL

" . . . Professor Mahmud Ahmad not only passes muster as a scholar both in Persian and English, but is also an accomplished poet in words exhibiting deep sympathy with the spirit of the original . . ."

— *Pakistan Review*, Lahore

Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

**SOLD BY ALL LEADING BOOKSELLERS**

*Ask for a copy of our complete list of publications :*

**The Secretary, Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore— 3**

Regd. No. L. 6033 FEBRUARY 1963

شماره کتابت: ۶۰۳۳

# DIPLOMACY IN ISLAM

By AFZAL IQBAL

**A**N ESSAY ON THE ART  
OF NEGOTIATIONS AS  
CONCEIVED AND DEVELOPED  
BY THE PROPHET OF ISLAM

Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

*SOLD BY ALL LEADING BOOKSTORES*

SOON TO BE OUT

**ISLAM IN AFRICA**

BY

PROFESSOR MAHMUD BRELVI

Royal 8vo., pp. (app.) 600, maps & illustrations

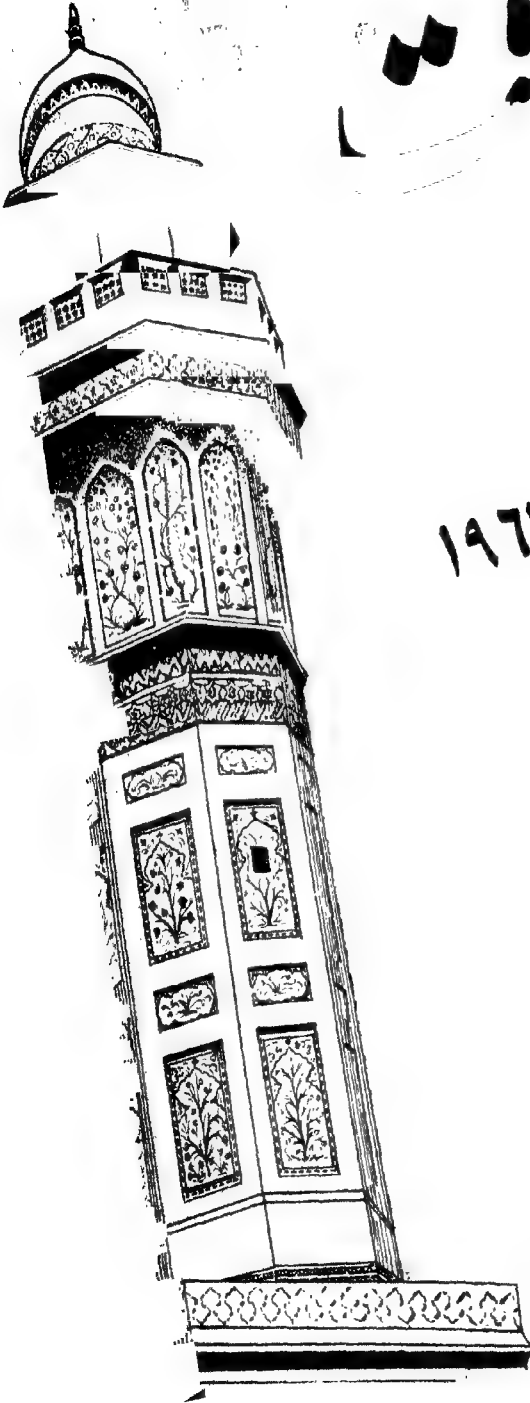
**BOOK ORDERS NOW**

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

# قافز

اپریل ۱۹۶۳

آفت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور



## ENGLISH PUBLICATIONS

### ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 12



### ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 10



### METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 3.75



### FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 0.75



### MUHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick  
Rs. 4.25



### QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar  
Rs. 2.50



### KEY TO THE DOOR

By Captain T. S. Pearce  
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

### DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 12



### WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 7



### ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 1.75



### FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin  
Rs. 1.25



### RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B. A. Dar  
Rs. 10



### SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf  
Rs. 2.50

## INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE -3

# ثقافت لاہور

اپریل ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ ————— شماره ۴

ادارہ تحریر

پروفیسر ایم ایم شریف  
مدیر  
اراکین

محمد جعفر بھلواروی

رئیس احمد جعفری

مدیرانِ معاون

عارف وزیع

محمد حنیف ندوی

بشیر احمد ڈار

شاہ حسین رزاقی

سالانہ: آٹھ روپے ————— فی جوب: ۵ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور



## ترتیب

۳	.....	تاثرات
۷	محمد حنیف ندوی	اہل منطق کی داماندگیاں
۲۷	رفیع اللہ	قربانی کی فقی حیثیت
۳۵	ڈاکٹر احمد شہابی	قرون وسطیٰ میں اسلامی کتب خانے
۵۳	کامل القادری	سکندراعظم کا سفر
۶۴	رشید اختر	مسلمان موزیٹین
۷۱	بشیر احمد ڈار	علمی رسائل کے مضامین

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع ناشر
ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور	دین محمدی پریس لاہور	پروفیسر ایم۔ ایم شریف

## تأثرات

پاکستان بن جانے کے بعد اول وجہ کی اہمیت کا مسئلہ جسے ہمیں حل کرنا چاہیئے تھا یہ تھا کہ ہمارے تہذیبی امتیازات کیا ہیں اور جس خطہٴ ارض کو ہم ایک مثالِ مملکت کی صورت میں دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں اس کو کن تمدنی خصوصیات کا حامل ہونا چاہیئے۔ اس لیے کہ تہذیب و تمدن کے خدوخال کو متعین کیے بغیر ہم کسی صورت میں بھی ایک ملت یا ایک قوم ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ یہی نہیں، اس اہم مسئلہ سے پہلو تھی خود پاکستان کی اس بنیاد اور اس کی ہی کو خطرہ میں ڈال دینے کا باعث ہو سکتی ہے کہ جس کی بنا پر اسے حاصل کیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر ہماری زندگی کے خانے متعین نہیں ہیں، اگر ہمارے لائحہٴ عمل میں اسلامی روح اور اسلامی ہدایات کو واضح مقام میسر نہیں ہے۔ اور اگر ہمارا ثقافت تہذیب و تمدن بغیر کچھ سوچے سمجھے اور منزل و نصب العین کی تعیین کیے، تقلید و نقالی کے بل پر آگے بڑھ رہا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارا یہ دعویٰ بالکل کھوکھلا، اور بے جان ہے کہ ملتِ اسلامیہ اپنا مخصوص رنگ و روپ رکھتی ہے۔ اور یہ کہ پاکستان اسلامی اقدار و روایات کو فروغ دینے کی غرض سے قائم ہوا ہے۔

آج سے دس بندہ برس پہلے اگر ہم نے اس مسئلہ کی اہمیتوں کا احساس کر لیا ہوتا تو اس سے نہ صرف مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہم دنیا میں سر بلند ہوتے اور ہمارے اس دعویٰ و تصور کو تقویت پہنچتی کہ ہم ایک منفرد قوم ہیں جس کا اپنا ایک کردار اور مزاج ہے، بلکہ ہماری صفوں میں وہ سیاسی استواری و اعتماد بھی پوری طرح رونما ہوتا جس کے فقدان پر آج ہم نوحہ و خوار ہیں۔

تہذیب و ثقافت کے مسئلہ میں یہ بھربانہ تغافل کیوں ہوا اور کن اسباب و عوامل کو اس کا

ذمہ دار ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ یہ ایک طویل داستان ہے جو مستقل فرصت و توجہ کی طالب ہے۔ اس وقت جو چیز ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ماضی کی کوتاہیوں سے تعرض کیے بنا اہل فکر اس مسئلہ کو اپنے ہاتھ میں لیں۔ اور پوری بخیدگی کے ساتھ اس راہ کی مشکلات کا جائزہ لیں اور ان خطوط اور پیانوں کی وضاحت کریں کہ جن کو ملحوظ رکھ کر ہم احیائے تہذیب اسلامی کے فرض سے سبکدوش ہو سکتے ہیں۔ نیز متعین طور پر قوم کو بتائیں کہ فکر و عمل کے کس کس میدان میں کیا قدم اٹھانا چاہیے اور کیا کیا کام ہونا چاہیے کہ جس سے ہماری تہذیب و تمدن کا نقشہ نگر کر نظیر و بھر کے سامنے آجائے۔ اس سلسلے میں پہلے ہی قدم پر ہم یہ کہہ دینا چاہتے ہیں کہ ہم عمرانیات کے بعض متحققین کے اس تاؤم پندی (Pessimism) سے متفق نہیں ہیں کہ تہذیبیں دوبارہ زندہ نہیں ہو سکتیں۔ یا وہ مذہب جو اپنی عمر طبعی گزرا چکا ہے پھر سے دلوں اور ذہنوں پر اپنا تسلط و اقتدار قائم نہیں کر سکتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح ہم اoptimism کے بھی قائل نہیں ہیں کہ بغیر کسی جدوجہد اور دلچسپی کے صد اقساقین خود بخود پھسلتی، ابھرتی اور فروغ حاصل کرتی رہتی ہیں۔ یہ دونوں نظریے غلط فہمی اور افراط و تفریط پر مبنی ہیں۔

توسط و اعتدال کی راہ یہ ہے کہ مختلف تہذیبی تصورات مٹتے ہرگز نہیں، صرف چولا بدلتے ہیں اور ان میں کے محقول عناصر کی نہ کسی رنگ میں زندہ اور کا فر ما رہتے ہیں۔ مثال کے لیے یورپ کی موجودہ تہذیب ہی کو لیجیے۔ کیا اس کی ٹیم ٹام اور ٹھاٹھ کا قہر رفیع لذتیت افادیت اور عقلیت کے سرگو نہ عناصر پر مبنی نہیں ہے۔ غالباً اس کا جواب ایجاب میں دیا جائے گا۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کو باقاعدہ آگے بڑھنا چاہیئے۔ اس غرض کے لیے ہم آپ کو ڈیڑھ ہزار سال اور پچھلے ہٹ جانے کی زحمت دیں گے۔ ذرا غور سے دیکھیے اور اس سوال پر غور کیجیے کہ اس تہذیب نے یہ رنگ و روغن کہاں سے حاصل کیا۔ کیا بعینہ یہی خصوصیات یونانی تہذیب و تمدن کا پنجرہ نہیں ہیں۔ اور کیا یونانی تہذیب و تمدن کے عین میں یہی وہ قابل فہم زندہ اور فعال عناصر نہیں ہیں کہ جن سے اس کا عجیب و غریب پیروں کا تیار ہوا ہے۔ صرف ایک

اس مثال سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ عمر انیت کے ماہرین کی یہ رائے کس درجہ سلطنت لیے ہوئے ہے۔ دراصل یہ حضرات جب یہ کہتے ہیں کہ ہر تہذیب کو شباب و کمولت کی سرطیس طے کر کے بہر حال موت سے ہم کنار ہونا ہے تو اس میں علم و عرفان کی استواریوں سے زیادہ ان کے ارادہ و خواہش کا اظہار ہوتا ہے اور اس سے ان کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ ان کی بڑھتی ہوئی خواہشات حیوانی پر کوئی قدغن عائد نہ کیا جائے اور تہذیب و تمدن کے نام سے جو منفعتیں جو لذتیں اور ہمیشہ و تنعم کی فراوانیاں وابستہ ہیں ان کو جوں کا توں قائم رہنے دیا جائے۔

تہذیب و تمدن کی بقا و حیات سے متعلق یہ لیک عام تجزیہ تھا۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے ہم پوری ذمہ داری کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے بارہ میں یہ کہنا کہ یہ ایک گزری ہوئی تہذیب ہے یا ایک ایسا تصور حیات ہے جو اپنی عمر طبعی بسر کر چکا ہے، سرے سے غلط ہے۔ یہ ایک زندہ حقیقت اور حیات جاگتا تصور حیات ہے۔ اور باوجود الحاد و زندہ قہ کی بوقلمونیوں کے نہ تو اس کی گرفت سے ابھی تک ذہن و فکر کے گوشے آزاد ہو پائے ہیں اور نہ اس کی فیض رسانیوں کا سلسلہ ہی منقطع ہوا ہے۔ بات صرف یہ ہے کہ صدیوں کی ملوکیت اس کا معاشرہ افسوسناک ٹھہراؤ (Stagnation) کا شکار ہو گیا ہے۔ اور یہ خیر امت جو دوسروں کی رہنمائی و امامت کے لیے پیدا ہوئی تھی اور جسے سب سے آگے آگے رہنا تھا خود جمود، جہل اور انتشار و تفریق کا بدترین نمونہ بن کر رہ گئی ہے۔ اور اس کا علاج مایوسی یا قنوط نہیں بلکہ یہ ہے کہ اسے موجودہ ٹھہرائے سے کس طرح نکالا جائے۔ اس میں حرکت و زندگی کی لہریں پیدا کی جائیں اور منزل و نصب العین کا شعور اس طرح پیدا کیا جائے کہ یہ دوبارہ اپنا مقام حاصل کر سکے۔ دوسرے لفظوں میں لہجہ کچھ شراب کو تلاش کر کے اس طرح دھکا یا ہلے تاکہ یہ شرارے پھر سے شعلہ جوالہ کی شکل اختیار کر لیں۔

(باقی)

## مطبوعاتِ ادارہٴ ثقافتِ اسلامیہ

ادارہٴ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور محقول نقطہٴ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرست نہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے الحار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین منہ ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دینِ قرآن و پیدیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاء کے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر جو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفرین مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سکر میٹری ادارہٴ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

# اہل منطق کی واماندگیاں

علامہ ابن تیمیہ پر اودود اور عربی میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور خوب لکھا گیا ہے۔ لیکن یہ سب ان کی مجددانہ صلاحیتوں کے بارہ میں ہے یا ان کی عزیمت اور عظمت کے دار سے متعلق ہے۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ انہوں نے منطق، فلسفہ اور علم الکلام کے خشک مباحث میں جن لطائف کا اضافہ کیا ہے اور اس سلسلے میں نقد و احتساب کے جن نئے اور اچھوتے پیمانوں کی نشاندہی کی ہے اس کا پوری طرح جائزہ لیا جاتا۔ اور پھر اس کو موجودہ دور کے شائستہ اور سچے ہوئے انداز میں بنا سوار کر پیش کیا جاتا۔ اسی کام کی یہ نوعیت اگرچہ محنت اور فکر و تعمق کی خاص سطح چاہتی ہے، لیکن اس سے یہ حقیقت پہلے دفعہ ٹکڑ کر نظر و بصر کے سامنے آئیگی کہ علامہ کی زلف نگاہی دقیقہ رسی، اور غیر معمولی دماغی صلاحیتوں نے لیکن، لائبریریز اور دہلی سے بہت پہلے اس جہول کو پایا تھا جو یونانی معقولات میں پنہاں تھا۔ تنقید کے علاوہ ایجابی منطق، مثبت فلسفہ اور قرآن پر مبنی علم الکلام کو اس پر مستزاد سمجھیے۔ ہمارے خیال میں علامہ کی خدمات کا یہی وہ اصلی میدان ہے جس میں انہوں نے فکر و دانش کے عجیب العقول کرشمے دکھائے ہیں۔ اور اس میں وہ اتنے ادب نے، اتنے منفرد، اور عظیم ہیں کہ کسی کو بھی ان کا حریف نہیں قرار دیا جاسکتا۔

ہم نے کوشش کی ہے کہ اس فریضہ علمی سے عمدہ برآہوں۔ یہ حصہ صرف اہل منطق کی واماندگیوں پر مشتمل ہے۔ فلسفہ و کلام کی تفصیلی بحثیں آگے آئیں گی۔

محمد صنیع ندوی

## منطق کے ارتقائی مرحلے ارسطو سے پہلے فکر و نظر کے پیمانے

اس سے پہلے کہ تمدید و احتساب منطق کے سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ کی طرف طرازیوں کا تذکرہ کریں اور یہ بتائیں کہ کس طرح ان کی طبع روشن نے بل ( Mill )، ڈیکارت ( Descartes ) اور سیکن ( Bacon ) سے کہیں پہلے اس فن کی کمزوریوں کو بھانپ لیا تھا یہ ضروری ہے کہ یونانی منطق کے ارتقاء نے جو مرحلے طے کیے ہیں ان کو قدرے تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔ منطق ایسے علم سے تعبیر ہے جس میں فکر و استدلال کے ان پیمانوں سے بحث کی جاتی ہے جو صواب و خطا کے درمیان خط امتیاز کھینچ سکیں اور یہ بتا سکیں کہ پیش کردہ مقدمات ( Premises ) میں کس جھول تو نہیں ہے؛ مغالطہ آرائی اور سفسطہ کی کار فرمائیوں تو نہیں ہیں۔ اگر استدلال صحیح ہے تو ان خطوط کی وضاحت کر سکیں جن کی بدولت اشتباہ استدلال جادہ مستقیم سے ہٹنے نہیں پایا۔ اور اگر صحیح نہیں ہے تو پھر اپنی بنی تلی زبان میں اس میں تیج ( Fallacy ) اور الجھاؤ کی نشاندہی کر سکیں کہ جس کی وجہ سے عموماً اخذ نتائج میں غلطی کا ارتکاب ہوتا ہے۔ بعض اہل علم کی اس رائے کو مان لینا درست نہیں کہ اس فن کا موجد ارسطو ہے اور وہ پہلی کتاب جس نے اس کے حدود و خال کو متعین کیا اور نکھارا۔ اور جہانوں

( Organon ) ہے جس کا دائرہ مضامین مقولات ( Categories )

تخلیلات ( Analytics ) اور ان قوانین ( Topics ) کو اپنے آغاز میں لیے ہوئے ہے کہ جن سے صحت و نفرض استنباط کے حدود متعین ہوتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

(۱) قدیم مترجمین انہیں علی الترتیب ایسا غوجی۔ اولولیتقا اور طوبیقا کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۲) ( Topics ) کا ترجمہ بعض عرب مصنفین نے عبارات کیا ہے۔ گریہ درست نہیں۔ یہ لفظ

یونانی الاصل ہے جس کے معنی مقام یا جگہ کے ہیں۔ اس کے بعد اس کے معنی بحث و نظر کے ایسے مراجع یا اصولوں کے قرار پائے کہ جن کو بطور ہیئت یا کسی ڈی ڈیو پیمنٹ آف لاجک، ص ۳۲۔

اس میں شبہ نہیں کہ ارسطو پہلا نامور فلسفی ہے جس نے اس فن پر باقاعدہ گفتگو کی ہے جس نے اس کی ضروری تفصیلات کو ترتیب دیا ہے۔ اور جس نے اس کے رخ و رخسار کی دلائل کو اول اول اہل نظر کے سامنے پیش کیا ہے۔ مگر اس کو منطق کا خلاق یا مجدد ہرگز نہیں کہہ سکتے۔ اس سلسلہ میں یہ نکتہ فیصلہ کن اہمیت کا حامل ہے کہ منطق کا اطلاق آج جو درجہ و تہیں پہلے ہوئے ہے خود ارسطو کے مضامین میں اس کو یہ اہمیت حاصل نہیں۔ اس کے ہاں اس فن کو عملاً جدلی دلائل (Dialectical Arguments) کے لفظ سے پکارا جاتا ہے۔ موجودہ وضوح و تعین کے لیے یہ لفظ الاسکندر الافروڈیسی (Alexander of Aphrodisia) کی ان کاوشوں کا مرہون منت ہے جو اس نے تیسری صدی عیسوی میں اور جانوں کی تشریح کے سلسلہ میں انجام دیں۔

یوں بھی اصولی لحاظ سے دیکھئے تو علوم و فنون کا آغاز یکایک کسی ایک شخص کی طباعی اور جدت آفرینی سے نہیں ہوتا بلکہ ہوتا ہے کہ پہلے اہل فکر کے معلقوں میں کچھ تقاضے ابھرتے ہیں اور کچھ مسائل پیش آتے ہیں جن سے اس طرح کی فضا پیدا ہوتی ہے کہ جو ان علوم و فنون کے لیے سازگار ثابت ہو۔ پھر کچھ غیر معمولی ذہین حضرات اٹھتے ہیں اور اپنی جودت طبع سے ان تقاضوں کے جواب میں علوم و فنون کی ایک سادہ عمارت کھڑی کر دیتے ہیں جن میں ترقی و تغیر کا عمل ایک عرصے تک جاری رہتا ہے۔ تا آنکہ بعد میں آنے والے حضرات کی مساعی سے یہی سادہ عمارت ایک پُر شکوہ اور مکمل محل کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

منطق کی تخلیق و آفرینش سے پہلے استدلالی جواز ہونا چاہیے اس مواد کو پیدا کرنے والے کچھ سوفسطائی تھے اور کچھ اقلیدس و ہندسہ کے اثباتی تعلقات جن لوگوں نے یونانی اندیشہ و فکر کے ارتقار سے متعلق سرسری واقفیت بھی ہم پہنچی ہے



وہ جانتے ہیں کہ ارسطو سے پہلے حکما کا ایک اچھا خاصہ ایسا گروہ پایا جاتا ہے کہ جس نے کائنات کے بارے میں نہ صرف غور ہی کیا، نئے نئے نظریات ہی پیش کیے بلکہ بحث و تمحیص کی طرح بھی ڈالی۔ اور ایسا استدلالی مواد (Argumentative atmosphere) مہیا کیا کہ جس نے منطق کے تخلیقی تقاضوں کو فکر و نظر کے سامنے ابھار دیا۔

یہ بات قطعی قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ طبعیات، اخلاقیات، اور انبیات کی پیچیدہ گتھیوں کو سلجھانے کی تو حکمائے یونان نے نجیدہ کوششیں کی ہوں اور کائنات کے رموز و اسرار کو بحث و نزاع کا موضوع بھی ٹھہرایا ہو مگر فکر و استدلال کا کوئی سانچہ ان کے مد نظر نہ ہوا یہ کسی کوئی اور معیار سے آگاہ نہ ہوں کہ جس کی رو سے یہ مختلف دلائل کی عقلی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکیں۔

یہ مفروضہ اس بنا پر بھی غلط معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو سے پہلے سوفسطائیوں (so-  
phists) نے جن ہنر اور چابکدستی میں کمال حاصل کر رکھا تھا وہ یہی تو تھا کہ کس طرح مناظرہ و جدل کی شعبہ طرائفوں سے حق کو باطل اور باطل کو حق قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ان الفاظ اور قوت بیان کے بل پر دلائل و براہین کے اصل رخ کو موڑا اور اپنی طرف پھیرا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مناظرہ و جدل کی یہ صورت اثبات و تردید کے دو گونہ عناصر چاہتی ہے۔ اس لیے کہ مناظرہ جہاں اپنے دعویٰ کو برسرعام پیش کرتا ہے وہاں انھیں صحیح بھی سمجھتا ہے یا صحیح ثابت کرنے کی سر توڑ کوشش بھی کرتا ہے۔ اسی طرح اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اثبات کے پہلو بہ پہلو خصم کے دلائل کی تردید بھی کرے اور یہ بھی بتائے کہ ان میں کیا خلل رہا ہے۔ کیا یہ منطق کا موضوع بحث نہیں ہے یا کی منطق کے تقاضے اس سے زیادہ کے متقاضی ہیں۔ کہ اثبات و تردید کے سلسلہ میں متعین بیانیوں اور اصولوں کی نشاندہی کی جائے۔ اور بتایا جائے کہ استدلالی صحیح کی کیا بنیادیں ہیں اور غلطی یا سفسطہ کیوں اور کس طرح ابھرتا ہے۔

استدلالی مواد کی تخلیق و آفرینش کا ایک باعث اقلیدس و ہندسہ (Euclid & Engineering) کے مسائل بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ ان میں ایسے انداز سے ریاضیاتی دعووں کو ثابت کیا جاتا ہے جو منطق کے مصرعی و کبریٰ (Syllogism) کے عین مطابق ہے۔ دونوں کے اندر وہ نتائج میں فرق صورت (Forms) یا طریق استدلال کا نہیں ہوا ہے۔ یعنی جہاں منطق میں مواد کا بدلی ہونا ضروری نہیں۔ وہاں ہندسہ و اقلیدس میں مقدمات سب یقینیات پر مبنی ہوتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے یونانیوں سے بہت پہلے مصری حکماء اقلیدس و ہندسہ کے عملی اصولوں سے روشناس ہو چکے تھے۔ چنانچہ اہرام مصر کی عظیم تعمیر اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ جہاں تک فن تعمیر کی ریاضیاتی باریکیوں کا تعلق ہے مصری ہندس اس سے اچھی طرح واقف تھے۔ یونانیوں میں یہ علم مصریوں ہی کی وساطت سے پہنچا۔ کہا جاتا ہے کہ اقلیدس کے پہلے قاعدہ کی دریافت کا سہرا طالسیس (Thalce) کے سر ہے۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو۔ مگر تحقیق و تفحص سے اس دعویٰ کی تائید نہیں ہو پائی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ اس سے پیشتر فیثاغورس کے زمانہ میں اس کا اچھا خاصہ چرچا تھا تا آنکہ اقلیدس نے (Euclid) تیسری صدی قبل مسیح میں اس کو ایک فن کی حیثیت سے پیش کرنے کا فخر حاصل کیا۔

ان تصریحات سے اتنا بھر تو ثابت ہوتا ہے کہ ارسطو سے پہلے استدلالی مواد (Argu-mentative material) اور منطقی تقاضے بہر حال موجود تھے۔ اور مابعد الطبیعی بحثوں اور ہندسہ و اقلیدس کے منہاج استدلال نے کسی حد تک ان کو منطقی سانچوں میں ڈھال بھی رکھا تھا۔ مگر یہ دعویٰ اس وقت تک نکھر کر نظر و بصر کے سامنے نہیں آ پائے گا۔ جب تک کہ ہم استدلال و اندر نتائج کی ان کسر ٹیوں کا بالا جال ذکر نہ کریں کہ جن کو ارسطو سے پہلے کے حکماء مقدمات کی

چنانچہ پرکھ کی غرض سے استعمال کرتے تھے۔

افلاطون کے مکالمات میں تردید دعویٰ (Refutation) کے کئی انداز پائے جاتے ہیں۔ مثلاً سقراط کا محبوب ترین طریق استدلال یہ تھا کہ پہلے وہ ایک دعویٰ کو متعین کرتا۔ اور پھر اس سے اس طرح کے عجیب و غریب نتائج اخذ کرتا چلا جاتا۔ کہ جس سے اس کی عقلی واضح ہو جاتی۔

اس طریق استدلال کی مثال مکالمات میں تھی ایٹس (Theaetetus) کے اس دعویٰ سے متعلق مذکور ہے کہ جب اس نے علم و ادراک کو حسی تاثر سے تعبیر کیا تو سقراط نے اس پر ایسے ایسے نتائج مترتب کیے۔ جن کو دیکھ کر اس کو اپنے دعویٰ سے دستبردار ہونا پڑا۔

### زینو اور افلاطون کا مہابج استدلال

اس سلسلہ میں ارسطو نے زینو (Zeno) کے جس مہابج استدلال کا ذکر کیا ہے۔ وہ زیادہ متعین اور زیادہ افادیت لیے ہوئے ہے۔ اسی کی بنا پر اس نے اسے منطق کا موجب و خلاق قرار دیا ہے۔ اس کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ تو ممکن نہیں مگر سولت فہم کی خاطر اسے 'عکس القضیہ' یا 'دلیل الخلف' سے تعبیر کر لیجے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ اس بنیاد پر تسلیم نہ کیا جائے کہ اس کے مقدمات میں استواری و محکمگی کی مقدار کس درجہ ہے۔ بلکہ اس بنا پر قبول کیا جائے کہ اس کا عکس یا نقیض ماننے سے کیا کیا احمالے پیدا ہوتے ہیں۔<sup>(۱)</sup>

افلاطون اگرچہ اپنے مزاج و نہاد کے اعتبار سے ٹھیکہ فلسفی ہے اور منطق کی تعمیر و ترقی میں اس کا براہ راست کوئی حصہ نہیں۔ تاہم مابعد الطبیعیاتی استدلال کے سلسلہ میں اس نے جا بجا ایسے ایسے طریق استعمال کیے ہیں کہ جن سے فن میں بہر حال نئے نکات اور پیماؤں کا اضافہ ہوا ہے۔ چنانچہ منطق میں قانون تناقض کا تعارف اسی کی قوت فکر کا نتیجہ ہے۔<sup>(۲)</sup>

(۱) دیکھئے ڈکٹری آف فلاسفی لفظ Repucta ad impossible کے تحت

(۲) ڈی ڈی پیٹنٹ آف لاجک ص ۸

اس قانون کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی مقدمہ یا قضیہ میں ایک موضوع کے لیے دو محمولوں (Predicates) کی گنجائش نہیں ہونا چاہیے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ دونوں قضیے ایک وقت صحیح ہوں کہ ۱۔ ب ہے اور یہ کہ ۲۔ ب نہیں ہے۔

تقسیم انواع کے اصول کو بھی افلاطون ہی نے پیش کیا۔ جس سے یہ مقصود ہے کہ ایک جنس (Genus) کے ماتحت جس قدر انواع (Species) کا اندراج ممکن ہے ان سب کا احاطہ کیا جائے۔ اور دیکھا جائے کہ تقسیم کا عمل کن کن صنفی انواع کو گھیرے ہوئے ہے۔ اس تجربہ سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اس سے ارسطو کی عظمت فکری پر حرف آتا ہے۔ یا کسی طرح۔ اور جانوں کی قدر و قیمت گھٹتی ہے۔ ان تفصیلات کے پیش کرنے سے مقصد یہ بتانا ہے کہ ارسطو وہ پہلا شخص نہیں ہے جس نے فن کو ذہنی ڈھلائی شکل میں پیش کر دیا ہو۔ بلکہ اس سے قبل بھی حکما نے استدلال و استنباط کے منطقی خطوط کی نشاندہی کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اعلیٰ منطق میں اسی کے جھنڈے گڑیں گے۔ اور تاریخ منطق میں اسی کو معلم اول کے پر افتخار نام سے یاد کیا جائے گا۔ کیونکہ یہی تودہ حکیم ہے جس نے اس فن کے تعلقات پر ایک مجتہد اور ماہر کی حیثیت سے زیر حاصل بحث کی۔ اور نہ صرف یہ کہ اپنے دوست کی تمام معلومات پر یکجا غور ہی کیا۔ بلکہ ان پر تنقیدی نظر بھی ڈالی۔ اور ان سب کو ایک بچے سے نظام کی حیثیت سے پیش بھی کیا۔

علوم عقلیہ کا عربی ترجمہ۔ اور اس سلسلے میں مسلمانوں کے شوق و مینائی کی توجہ

کیا بکر کی تحقیق درست ہے؟ تحریک غنوصیت پر ایک نظر

اس مختصر وضاحت کے بعد بحث نظر و فکر کے دوسرے مرحلے میں داخل ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ عقل و دانش کے یہ ذخیرے عربی میں کب منتقل ہوئے اور استدلال و استنباط کے اس نئے نظام سے علوم و فنون کس حد تک متاثر ہوئے۔ مگر اس سے پہلے کہ ہم اس سوال کی دونوں شعبوں سے تفرص کریں۔ ایک سوال یہ ابھر رہا ہے کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کو حاصل کرنے میں جس بے تابی کا مظاہر کیا اور جس شوق اور جوش کا ثبوت دیا اس کے اسباب کیا تھے۔ کیا حکمت قرآنی ان کی ذہنی

تسکین کے لیے کافی نہ تھی؟ اور کیا ان کی فکری تشنگی اس پختہ ہدایت سے دور نہیں ہوبائی تھی کہ جو بجائے خود منہج مد علوم اور سرچشمہ مد معارف ہے۔ یوں کیے کہ فلسفیانہ اصطلاح میں ہمیں اس حقیقت کی پروہ کشائی کرنا ہے کہ یونانی علوم کو اپنے دامن طلب میں سمیٹ لینے، اور ان کو اپنے ہاں کے علمی و دینی ماحول میں اس کامیابی سے سمو لینے کے جذبہ کے پیچھے کون حوامل یا اسباب کار فرم تھے۔

لکاردل منیر شکر ( ) نے اسباب و حوامل کو اپنی مشترقانہ جد و جہد سے ڈھونڈ نکالا ہے۔ یہ صاحب گولڈہیر کے شاگرد رشید ہیں۔ فلسفہ تمدن ان کا خاص موضوع ہے۔ اسلامی علوم کی تحصیل کے لیے قاہرہ ایسے اسلامی مرکز میں بھی مقیم رہے اور مفتی عبدہ کی جھٹول کا تو خصوصیت سے لطف اٹھائے ہوئے ہیں۔ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب بھی کسی تہذیبی عنوان پر قلم اٹھاتے ہیں تو اس میں ڈوب ڈوب جاتے ہیں۔ اور جب تک اس کی روح، اس کے مزاج اور متعلقہ جزئیات پر پوری طرح عادی نہیں ہو جاتے اس وقت تک قلم کو حرکت و جنبش کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کی تحقیق و تفحص کے نتائج یہ ہیں کہ اسلام کے نظریاتی ہر ادل و ستوں نے جب اپنے طبعی مرکزوں سے متجاوز ہو کر عراق و شام کی طرف یغار کی۔ تو وہاں ان کو عرفا کی اس زبردست تحریک کا سامنا کرنا پڑا جسے غنوص (Gnosticism) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ تحریک اپنے فکری نتائج کے اعتبار سے ایسی خطرناک اور مضر تھی کہ اس سے نپٹنے کے لیے مسلمانوں کو چاروںجا ریونانیوں کے وضع کردہ علوم و فنون کی مدد حاصل کرنا پڑی۔ اس تحریک میں خطرہ کی نوعیت کیا تھی؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے اس کی تاریخی حیثیت پر غور کر لیجیے۔ غنوص ایک یونانی لفظ ہے جس کا اطلاق مطلق علم و عرفان پر ہوتا ہے۔ دوسری صدی مسیحی سے

اس کا اطلاق متصوفین کے ایسے گروہ پر ہونے لگا جو اس بات کا مدعی تھا کہ تمام ادنیٰ سچائیاں تزکیہ باطن اور ریاضت سے حاصل ہوتی ہیں۔

یہودی غنوصیت کا علمبردار فلور (Philo) تھا۔ عیسائی غنوصیوں میں سیرنٹس

(Cerinthus) میننڈر (Menander) اور سٹرنس

(Saturninus) بہت مشہور ہیں۔ ان کا نظریہ علم ہی اسی حقیقت کا غماز تھا کہ حق صرف ان چمدہ متصوفین ہی میں دائر و سائر ہے جنہوں نے اس کے حصول کے لیے مجاہدہ و ریاضت کی مشقتوں کو بھیل کر اپنے آئینہ دل کو صیقل کر لیا ہے۔

غنوصیت نے تاریخ کے مختلف ادوار میں زرتشت دمانی کے نظریات کو بھی متاثر کیا اور خود بھی فکر و نظر کے ان سانچوں میں ڈھلی۔ چنانچہ اس کے متعدد فرقے اور شاخیں ہیں۔ ان سب میں جو نئی بقدرائش تراک کے کارفرما رہی وہ یہ عقیدہ تھا کہ فلسفہ و دین کی تمام اعلیٰ صداقتوں اور ادنیٰ قدروں کا ہر شخص مجاہدہ و ریاضت سے احاطہ کر سکتا ہے۔ لہذا نبوت یا نظام وحی کی پابندیاں غیر ضروری ہیں۔

غنوصیت کے ساتھ آہستہ آہستہ کئی اور عناصر بھی وابستہ ہو گئے۔ مثلاً کائنات کے بارہ میں نیم علمی اذکار، نجوم، سحر، اور کائنات کی مختلف شکلیں۔

عراق و شام میں ان لوگوں کے تبلیغی مرکز، صومعے، خانقاہیں اور ریاضت و مجاہدہ کے وہ مخصوص خلوت گدے تھے جنہیں اویار کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ ان مراکز کا پورے عراق و شام میں جال سا بچھا ہوا تھا۔ مذہبی عقائد کے پہلو بہ پہلو یہ لوگ بڑی حد تک یونانی عقلیات سے بھی متاثر تھے۔

مکبر نے عربوں کے اشتیاق علمی کے بارہ میں جو توجیہ بیان کی اس کی تفصیل یہ ہے کہ

مسلمانوں کی مجاہدانہ ترک تازیوں نے جب سوا عراق و شام کو زیرِ نگین کیا تو انھیں ان مفتوح قوموں کے موجدانہ افکار و تصورات کا مقابلہ کرنا پڑا کہ جو ان میں رواج پذیر تھے۔ اس لیے دفاعی ضرورتوں کے پیش نظر مسلمان مجبور ہوئے کہ یونانی عقلیات کی سرپرستی کریں۔ مگر کی رائے میں یہ غنوصیت ہی کی متنوع اثرات تحریک کا کرشمہ تھا کہ آئندہ چل کر اس نے مسلمانوں میں تصوف کا روپ دھارا۔ اور علاج ایسا عرفانی پیدا کیا جس کے غور 'انا الحق' سے ٹھیکہ دینی حلقوں میں چل سی مچ گئی۔ حتیٰ کہ محمد بن داؤد اصفہانی کو اس کے خلاف فتویٰ صادر کر دیا گیا۔

مگر نے غنوصیت اور اس سے تاثر کی اس پوری داستان کو اگرچہ فلسفہ کی متین، پر شکوہ اور علمی زبان میں بیان کیا ہے، تاہم اس سے بوجہ متفق نہیں ہو سکے۔

اصلی اور بنیادی سبب قرآن کی فکر انگیز دعوت ہے غنوصیت کا رد عمل نہیں ہمارے نزدیک علوم عقلیہ کے لیے عربوں کی تنگ دود کا سیدھا سادہ سبب یہ ہے کہ قرآن کی مدلل اور فکر انگیز تعلیمات نے ان کے جذبہ طلب و جستجو کو اس درجہ الجبار دیا تھا۔ اور ان میں تقویٰ و غور کی صلاحیتوں کو اس قدر چمکا دیا تھا کہ یہ علم و عرفان کے ہر ہر دروازے پر دستک دینے پر مجبور ہو گئے۔ ورنہ یہی عرب تھے کہ جاہلیت میں شعر و انساب کے سوا اور کوئی چیز ان کی دلچسپیوں کا مرکز نہ بن سکی۔ قرآن کا اسلوب بیان، دلائل کا انداز، اس کا مخصوص نظریہ حیات، علم و ادراک کی حوصلہ افزائی، اور تحجیر و فہم کائنات کی دعوت، اور سب سے بڑھ کر اس کا باہر زج عقلی۔ یہ تھے وہ اصلی و حقیقی عوامل جنہوں نے مل ملا کر عربوں کے ذوق تحقیق و تفحص کو تابہ فلک اچھال دیا تھا۔

علاوہ ازیں ہم اس مفروضے کو ہرگز تسلیم نہیں کرتے کہ فکر و نظر کے یونانی پیمانوں سے قطع نظر کمر کے مسلمان اپنے عقائد و تصورات کو حتیٰ بجانب ٹھہرا ہی نہیں سکتے تھے۔ اس لیے کہ اسلام ایسے حقائق پر مشتمل ہے کہ جن کے اثبات کے لیے وہ کسی خارجی نظام فکر کا رہن منت

نہیں۔ وہ اپنے آغوش میں ایسے معقول، صحیح اور نیچے تلے اصول رکھتا ہے کہ جن کی حقانیت کے نقوش ہر مرد دل پر کندہ ہیں۔

چنانچہ اہل علم جانتے ہیں کہ ہمارے ہاں محاضرات، ادب اور سیر کی کتابوں میں سلف کے کئی ایسے مناظروں کی مثالیں ملتی ہیں کہ جن میں انھوں نے عقلیات سے مہٹ کر قرآن و سنت کے ٹیٹھ بولجہ میں بڑے بڑے مسکھانہ سوالات کا تسلی بخش جواب دیا ہے۔ بکر کے اس مقالہ میں یہ لطیفہ بھی داد کے قابل ہے کہ تحریک غنوصیت چونکہ انفرادی رسائی (Individual approach) اور کشف و عرفان کی ذاتی استواریوں پر یقین رکھتی تھی۔ اس کے تصور نبوت سے اصولاً متصادم تھی۔ لہذا مسلمان مجبور ہوئے کہ معارف نبوت کی تصدیق کے لیے یونانی عقلیات کی مدد چاہیں۔ اس طرز استدلال میں لطیفہ کا پہلو یہ ہے کہ جن علوم سے مسلمانوں نے تائید و نصرت چاہی خود ان کا مزاج بھی تو یہی ہے کہ وحی و نبوت سے بے نیاز رہ کر محض فکر و دانش کے بل پر حق و صداقت تک رسائی حاصل کی جائے۔

بکر کی یہ تحقیق انیق بھی علمی نقطہ نظر سے اچھی خاصی بحث چاہتی ہے کہ اسلامی تصوف غنوصیت ہی کی پیداوار ہے۔ ہمارے نزدیک تصوف کوئی بیرونی یا خارجی عنصر نہیں ہے کہ جس سے کہ مذہب متاثر ہوتا ہے۔ بلکہ یہ مذہب کا اپنا اندرونی اور روحانی تقاضا ہے جو الجبر کر زندگی کی ایک خاص شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی ابتدائی صلاحیتیں ہر ہر مذہب میں پہلے سے موجود ہوتی ہیں۔ جو وقت و زمانہ کی مناسبتوں سے تکمیل پذیر ہوتی، اور دیانت و علم کی گوناگوں صورتوں کو جنم دیتی رہتی ہیں۔

بکر نے اس سلسلہ میں معتزلہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ اور بزعم خویش یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ گروہ اگر یونانی علوم و معارف سے بہرہ مند نہ ہوتا تو اس کا مسیابی سے مخالفین اسلام



کے شبہات کا جواب نہ دے پاتا۔

اس میں شبہ نہیں کہ معتزلہ کی مشکلانہ سرگرمیوں نے اسلام کی تعبیر و تشریح کے سلسلہ میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ ان کی علمی و عقلی کاوشیں فکر اسلامی کا بہترین سرمایہ ہیں۔ مگر ہم یہ بات نہیں سمجھ پائے کہ اس سے عربوں کے اس خوق فردوں کی توجیہ کیونکر کی جائے گی کہ جو علوم عقلیہ کے ترجمہ و تشریح کا باعث ہوا۔

اس قدر سے بطولی بحث کے بعد آئیے اب اصل سوال کی طرف عینان توجہ کو موڑیں۔ ادویہ بتانے کی کوشش کریں کہ فلسفہ و دانش کے یونانی و فارسی ترکیب عربی کے فصیح و بلیغ قالب میں ڈھلے اور ان پر مرتب اثرات نے ہمارے علوم و فنون کے کن کن گوشوں کو متاثر کیا۔

مورخین کی سہل انگاری۔ ہنرمندی کے زمانہ میں علوم عقلیہ کا ترجمہ ہو چکا تھا عام طور پر مورخین جب علوم و فنون کے ضمن میں ترجمہ و استعمال کی کوششوں کا تذکرہ کرتے ہیں تو ازراہ سہل انگاری اس افتخار کا مستحق صرف عباسیوں کو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس افتخار کے مستزاد ارتھنا ہنرمندی ہیں۔ اس سلسلہ میں ہمارے سامنے دونوں قسم کے شواہد ہیں۔ دستاویزی بھی اور عقلی و استدلالی بھی پہلے دستاویزی شواہد ملاحظہ ہوں :

۱۱۔ ابن کثیر کہتے ہیں :

ان علوم الاداء کل دخلت الی بلاد الاسلام  
فی القرن الاول لما فتحو بلاد العجم کلہا لم تکتف  
فہم ولم تنشر لما کان السلف یمینون  
من الخواص فیہا ۱۱

اداء کی کے علوم و معارف اسلامی ملکوں میں پہلی  
صدی ہجری میں منتقل ہو چکے تھے مگر ان کو کثرت و  
فروع اس بنا پر حاصل نہیں ہو سکا کہ سلف ان میں غور  
و فکر کرنے سے روکے تھے۔

ظاہر ہے علوم اداء کی سے وہی علوم ہو سکے ہیں جن کا تعلق یونان کے خزائن علمی سے ہے۔

(۲) علامہ الدین شیرازی کی اس تفسیر سے ابن کثیر کے دعویٰ کی مزید توثیق ہوتی ہے :  
 وقوع بایہم ما نقلہ جماعۃ فی عہد بنی امیۃ ان لوگوں کے : کچھ ایسی کتابیں لکھیں جو یونانی کتابوں کا  
 کتبہم من کتب اسامیہ تشبہ اسامی ترجمہ تھیں اور اس میں جو نام تھے وہ فلاسفہ کے ناموں  
 الفلاسفۃ قطن القوم ان کل اسم یونانی سے ملے جلتے تھے جن سے ان کو دھوکا ہوا اور انھوں نے  
 نفو فیلسوف و وجہوا فیہا کلمات استخفوا ازراہ غلط فہمی یہ سمجھ لیا کہ ہر شخص جو یونانی نام سے موسوم ہے  
 و ذہبوا الیہا و فرغوا رغبتہ فی الفلسفۃ فلسفی ہی ہے پھر ان میں کچھ حسب بحث باتیں دیکھیں جن کو  
 و انتشرت فی الارض وہم بہا فرعون انتھوں نے پسند کیا اور ان کے قائل ہو گئے۔ یہی نہیں ان پر  
 انھوں نے کئی مسائل کی تفسیر بھی کی۔ پھر جب ان باتوں پر  
 فزع حاصل ہوا تو اس پر یہاں ترانے لگے۔

(۳) ڈاکٹر ماکس مایر ہوف (Meyerhof) نے اپنے ایک لیکچر میں خالد  
 بن یزید بن معاویہ کے بارہ میں 'الفہرست' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ لوگ انھیں حکیم آل مردان کے  
 نام سے پکارتے تھے۔ ان سے متعلق کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ انھوں نے اپنے زمانہ میں مسکن دیر  
 کے بعض علما کو اس کام پر لگایا تھا کہ وہ درجہ انون (Origen) کا یونانی سے براہ راست  
 عربی میں ترجمہ کریں۔<sup>(۱)</sup>

جہاں تک مسئلہ کے استدلالی پہلو کا تعلق ہے وہ نکات خصوصیت سے قابل غور ہیں :

(۱) تاریخی طور پر یہ جانی بوجھی حقیقت ہے کہ پہلی صدی کے آخر تک اقوام عجم کا بہت بڑا حصہ  
 اسلام کے زیر نگین آچکا تھا۔ اور غزوات و فتوحات کا وہ سلسلہ جو آنحضرتؐ کے دور سے شروع  
 ہوا اب قریب قریب اختتام پذیر تھا۔ اور صحابہ و تابعین کی بہت بڑی تعداد نے سخت کوشش اور  
 اور جہاد کی پر محن زندگی کی طرف سے یکسو ہو کر عراق و شام میں مستقل طور پر بود و باش اختیار کر لی تھی۔

اور ٹھاٹھ سے رہ رہے تھے۔ یہ وہ دور تھا جس میں انھیں عجمی اور مفتوح اقوام کی تہذیب و تمدن کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ پھر مسلمان حکمران چونکہ عقائد کے معاملہ میں محدود درجہ روادار تھے اس لیے بے دریغ بحث و مناظرہ کی محفلیں بھی جنمے لگیں۔ اور توحید، الوہیت مسیح اور جبر و قدر ایسے مسائل پر تفصیل اور جرات کے ساتھ اظہار خیال ہونے لگا۔ ان مباحث کا ذکر ہمارے اہل تاریخ، حدیث اور ادب و محاضرہ کی کتابوں میں جا بجا ملتا ہے۔ اس کی تائید شام کے ان متعدد مخطوطات سے ہوتی ہے جو حال ہی میں دریافت ہوئے ہیں۔ ان میں اس دور کے عقلی اور مشکلاۃ مباحث کی ابھی خاصی روادار درج ہے۔<sup>(۱)</sup>

سوال یہ ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ مسلمان ایسے مناظروں سے دلچسپی لیں اور اس عقلی و فکری ماحول سے بے گانہ رہیں کہ جس کی وجہ سے اس نوع کی معرکہ آرائیاں وجود میں آتی ہیں۔

(۲) دوسرا نکتہ اس سلسلہ کی اہم اور تکمیلی کڑی ہے۔ ہمارے مؤرخین جب اعتراضات اور قدرت کی تاریخ بیان کرتے ہیں تو عموماً واصل بن عطاء یا عمر بن عبید سے متعلق اس قصہ کو نقطہ آغاز کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں کہ جب ان میں سے ایک صاحب نے حسن بصری کی مجلس درس میں مشکلاۃ پھر چڑھا تو شرع کی توانہوں نے انہیں اس مبتدعانہ ذہنیت پر سختی سے ڈانٹا اور اپنے حلقہ درس سے الگ نکل گیا اور معتزل رہنے کی تلقین کی تاکہ ان کے گمراہ کن خیالات سے دوسرے سادہ دل طلباء متاثر نہ ہوں۔

ہم معتزلہ کی وجہ تسمیہ کے بارہ میں ان بحثوں میں نہیں پڑتے جن کو گولڈ ہیئر، فلینو اور ٹولف وغیرہ نے پھیرا ہے۔ ہمیں جو کچھ کہنا ہے اس کا دو لفظوں میں حاصل یہ ہے کہ وہ افکار و تصورات جنھوں نے واصل اور عبید کو اہل سنت کی مخالف صفوں میں لا کر رکھا، کیا یکایک ان کی سطح قلب پر ابھرائے تھے، یا ان خیالات کو ابھارنے کا باعث اقوام عجم کی وہ علمی و ثقافتی کوششیں تھیں جو

حفاظت و دفاع کی غرض سے بروئے کار لائی گئی تھیں۔

دلائل کے اس تجزیہ سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونی چاہیے کہ ہم عہد عباسی کی ان زہریں مساعی کی تحقیر کرنے کے درپے ہیں کہ جن کی بدولت عالم اسلامی میں ایک طرح کی فکری بیداری پیدا ہوئی۔ یا ”بیت الحکمتہ“ نے فلسفہ و دانش کی جوشاندہ خدمات انجام دی تھیں ان کو کسی درجہ میں بھی گھٹا کر دکھانا چاہتے ہیں۔ حاشا وکلا ہمارا یہ مقصد نہیں۔ ہم صرف یہ چاہتے ہیں کہ تاریخ کو صحیح نہ کیا جائے اور جس گروہ یا جن اشخاص نے بھی کوئی کارنامہ انجام دیا ہے اس کا کھلے ہندوں اعتراف کیا جائے۔

منطق کے ارتقاء سے ہمارے ہاں کے علوم و فنون کس حد تک متاثر ہوئے  
یہ جواب تشنہ رہے گا اگر ہم سوال کی اس شق کی وضاحت نہ کریں کہ منطق کے فروغ و ارتقاء سے ہمارے ہاں کے علوم و فنون پر کیا اثر پڑا؟

یوں تو منطق کی اشاعت و فروغ سے کم و بیش سارے ہی علوم ہمارے ہاں متاثر ہوئے ہیں حتیٰ کہ نحو کے دامن پر بھی اس کے چھینٹوں کے دافع ہیں۔ مگر خصوصیت سے جس فن نے اس کے اثرات کو قبول کیا وہ اصول فقہ ہے۔ اس میں دلالت الفاظ کی باریک بحثیں، عام و خاص کی تفریق اور اصل و تفریع کے قاعدے تمام تر منطقی رنگ و بو غنیلے ہوئے ہیں۔ اسی طرح استدلال و استنباط کے پیمانوں کی تعیین، ترتیب اور مصطلحات تک میں بھی اسی کی شروخیوں کی جھلک ہے۔ مثلاً قیاس، علت، حکم، طرد، دودان، اور متعین المناط وغیرہ یہ تمام انداز ایسے ہیں جن پر منطق کی چھاپ نمایاں ہے۔

یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ ہمارا مشاہیر گزریہ ثابت کرنا نہیں ہے کہ اصول فقہ کا قابلِ قدر علم یونانیوں کی خوشہ چینی کا نتیجہ ہے۔ یا اس کی تدوین فقہ و قانون کے فطری تقاضوں کے مطابق نہیں ہوئی ہے۔ ہمارا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ ہم اپنے ہاں کے جلیل القدر اہولیوں کے ان تنقیدی کارناموں سے ناواقف ہیں۔ کہ جس میں انھوں نے منطق کو خصوصیت کے ساتھ ہدف

اعتراض ٹھہرایا ہے۔

ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ علم کے بعض گوشوں میں مخالفت کے باوجود اصول فقہ میں مسائل کی تفہیم، انداز استدلال، مصطلحات اور رد و قبول کے پیمانے سب ایسے ہیں کہ جن سے صاف صاف منطقی انداز و نیچ کی انٹرفرینوں کا پتہ چلتا ہے۔

اس فردی اور قدسے طویل تمہید کے بعد ہمیں اپنے اصل موضوع کی طرف لوٹنا ہے اور براہ راست ان مباحث سے تفرغ کرنا ہے کہ جن میں علامہ ابن تیمیہ نے ارسطاطالیسی منطق کی تردید و ابطال کے سلسلے میں اپنی ذہنی و فکری صلاحیتوں کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ لیکن ہمیں اجازت دیجیے کہ تھوڑی دیر کے لیے ہم بحث و نظر کے تیسرے مرحلے سے عہدہ برآ ہو لیں۔

رد منطق کا تاریخی پس منظر

سوال یہ ہے کہ منطق کے خلاف رد عمل کب اور کن اسباب و عوامل کی بنا پر شروع ہوا، یہ سوال ایسا اہم ہے کہ اس کے جواب پر غور و فکر کیے بغیر علامہ کے تنقیدی موقف کی اہمیتوں کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔

بات یہ ہے کہ منطق اگرچہ ایک مستقل بالذات فن ہے جو استدلال و استنباط کی مختلف تکنیکوں اور پیانوں پر اس نقطہ نگاہ سے بحث کرتا ہے کہ ان میں کون حق و صواب کو محیط ہیں، اور کون ایسے ہیں کہ جن سے خطا و لغزش کے امکانات ابھرتے ہیں۔ تاہم فلسفہ اور علوم عقلیہ سے اس کے ربط و تعلق کی جو نوعیت ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اور ربط و تعلق کی یہ وہ نوعیت تھی جس کی بنیاد پر اہل علم میں اس کے بارے میں دو مختلف رائیں پیدا ہوئیں۔ ان لوگوں کے حلقوں میں سے انھوں نے یہ لیا گیا جو فلسفہ و دانش کے اس یونانی ذخیرہ کو متاع بے باب سمجھتے تھے۔ اور ان حضرات نے شروع ہی سے اسے مشتبہ اور مشکوک نظروں سے دیکھا کہ جو علوم عقلیہ کے عقائدات سے مطمئن نہیں تھے اور دیا مندادی سے سمجھتے تھے کہ یونانی تعلیمات اسلامی فکر و روح کے مراسر منافی ہیں۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اہل سنت اور حکما میں باہم ٹھن گئی۔ چنانچہ ائمہ اہل سنت نے تو حکما کو طہدِ زندیق ٹھہرایا۔ اور پوری پوری کوشش کی کہ اسلامی مدارس، معاشرہ اور عوام ان کے خیالات سے متاثر نہ ہوں۔ دوسری طرف حکما نے انھیں، فلسفہ و حکمت کے تقاضوں سے بے خبر۔ اور اسلام کی فکری و عقلی ضرورت سے عاری قرار دیا۔

اختلاف رائے کے یہ دونوں دھماکے پورے زور کے ساتھ پہلو بہ پہلو جیتے رہے اور ان میں غیر معمولی شدت اس وقت پیدا ہوئی جب علوم عقلیہ کے شیدائیوں میں سے بعض نے حدودِ اعتدال سے متجاوز ہو کر علانیہ اسلامی تصورات و عقاید سے بیزاری کا اظہار کرنا شروع کر دیا۔ جبکہ ابن اثیر نے الکامل میں عبد اللہ بن ناقیہ کے بارہ میں لکھا ہے۔

یلطن علی الشرائع<sup>(۱)</sup> کہ شرائع پر زبان طعن دراز کرتا تھا۔

یابسیا کہ یا قوت نے احمد النرجوری سے متعلق کہا ہے:

متظاہراً بالحادی غیر مکاتم لہ<sup>(۲)</sup>، مگر انہ افکار کو اپنانے والا جس نے کبھی ان خیالات کو چھپانے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

ان دو مثالوں کو دو شخصوں کی ذاتی رائے تک محدود نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ان سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہیے کہ عقلیہ کے فروغ و ارتقاء نے اسلامی معاشرہ میں مگرانہ فتنوں کو کس درجہ ابھار دیا تھا۔

اعمال میں تساہل، اسلامی عقائد کا استخفاف، جبر و قدر، اور صفات سے متعلق لاطالعی، اور بے سود بحثیں۔ یہ تھے وہ عوامل جنہوں نے فقہاء، محدثین، اوروں فیہ کی صفوں میں ناراضی اور عناد کی ایک لہر دوڑا دی۔

(۱) الذکال طبقہ بولاق ج ۱ صفحہ ۸۱ (بحوالہ التراث الیونانی ص ۱۲۸)

(۲) یا قوت ج ۲ ص ۱۲۰ بحوالہ کتاب مذکور

## علامہ ابن الصلاح کا فتویٰ

اس نزاع کو علامہ ابن الصلاح کے مخالفانہ فتویٰ نے اور تیز کر دیا۔ فلسفہ کے بارہ میں انہوں نے کہا:

الفلسفة أَسُّ السُّفْهِ وَالْاِخْطَالِ وَمَادَّةُ الْحِقْوَ  
وَالضَّلَالِ - وَمَثَرُ الزَّيْنِ وَالزَّنْدَقِ وَتَغْلُفُ  
عَمِيَّتِ الْبَصِيرَةِ، عَنْ مَحَاسِنِ الشَّرِيعَةِ الْمَطْهُرَةِ  
الْمَوْيِدَةِ بِالْحُجَجِ الظَّاهِرَةِ وَالْبَرَاهِينِ الْبَاهِرَةِ -  
فلسفہ بے وقوفی کی بنیاد ہے۔ ضغف و اخلال کی جڑ ہے۔  
تخر و گمراہی کا خیر ہے۔ اور احماد و زندقہ کے فتون کو ابھارنے  
والا ہے۔ اور جس نے بھی فلسفہ کو اپنا اور عباد اور بچہ نابینا۔  
اس کی بصارت ضائع ہو گئی، اور اس کی بصیرت ہے، اس  
شریعت پاک کے محاسن کیسے اور بھل ہو گئے کہ جس کو کھلے ہوئے  
اور واضح دلائل کی حمایت حاصل ہے۔

منطق سے متعلق اس دو ٹوک رائے کا اظہار کیا

اما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشرع<sup>۱۲</sup>۔  
جہاں تک منطق کا تعلق ہے اس کے متعلق ہماری رائے یہ ہے  
کہ یہ حصول فلسفہ کا، اور شرع کے سبب اور ذریعہ کو بھی شریعی کہنا  
چاہیے۔

ابن الصلاح چونکہ محدثین میں اونچے درجہ پر فائز تھے اس لیے ان کی رائے کو بہت اہمیت  
دی گئی۔ اور اس کی ہدائے بازگشت کو حکومت کے ایوانوں سے لے کر علماء کے حلقوں تک  
یکساں احترام کے ساتھ سنا گیا۔ ان کے علاوہ جن لوگوں نے منطق و علوم عقلیہ کے خلاف قلم اٹھایا  
وہ فکر و نظر کے مختلف مدارس سے تعلق رکھنے والے ہیں۔ ان میں ابو سعید میرانی، مہرودوی، ابوالبرکات  
نوحی، امام الحرمین جزینی، جبائی، ابوالشام، ابن حزم اور قاضی ابوبکر بن الطیب کے نام نامی بہت  
مشہور ہیں۔ ان میں کسی حضرات کا ذکر علامہ ابن تیمیہ نے بھی اپنے تنقیدی شاہکار الرد علی المنطقیین

میں بھی کیا ہے۔

ان میں سے بعض حضرات کی تحریروں میں بحث و تنقید نے ایک دوسرا ہی رخ اختیار کیا ہے علامہ ابن الصلاح نے تو صرف اس مدرسہ فکر ہی کی ترجمانی پر اکتفا کیا تھا کہ جو علوم عقلیہ اور منطق کو ان کی عملی مضرتوں کی بنیاد پر قابلِ مذمت ٹھہراتا ہے۔ مگر ان حضرات نے اس سے مختلف روش اختیار کی۔ ان کے نقطہ نظر سے بجائے خود یہ علوم ہی قابلِ اعتراض مواد کے حامل ہیں۔ یہی نہیں ان کے نزدیک کتاب و سنت فکر و عقیدہ کے جن معارف کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔ ان کی قدردان قیمت یونان کے ان ہنرات سے کمیں زیادہ ہے۔

ان اعتراضات کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ان لوگوں کی تحریروں میں منطق سے متعلق وہ تمام اعتراضات بھی درج ہیں جو صدیوں پہلے رواقی (Stoic) حکما پیش کر چکے تھے یا یونانی متشککین (Sceptics) دہرا چکے تھے۔ اس نوع کے تنقیدی افکار کا ماحذ کون تھا؟ تحقیق کے ساتھ اس کا جواب دینا مشکل ہے۔ کیونکہ تاریخ اس بارہ میں قطعی ساکت ہے کہ ارسطاطالیسی فلسفہ کے پہلو بہ پہلو رواقی فلسفہ کا بھی ترجمہ ہوا تھا۔ ہاں یہ کمنا البتہ قرین قیاس ہے کہ بحث و مناظرہ اور بالمشافہات چیت کے سلسلہ میں مسلمان علما کو جن ماحیوں سے واسطہ پڑا تھا ان میں کی اکثریت ان لوگوں پر مشتمل تھی جو رواقی فلسفہ کے علمبردار تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان مؤرخین اور حکماء اس فلسفہ سے اچھے خاصے روشناس معلوم ہوتے ہیں شہرستانی کہتے ہیں:

حکماء اہل المغالہ ہم خروسیس وزینون<sup>(۱)</sup> حکماء اہل رواق اور یہ ہی خود سیل اور زینو۔

اسناد اربعہ کے مصنف کا قول ہے:

انہ اعداد ان یحج اقوال الشائین و نعاۃ اس نے یہ چاہا ہے کہ شائین اور رواقی حکماء میں سے چیز



اہل الاشراف من الحكماء الرواقیینؑ  
 انتراقیین کے اقوال میں تطہیں دیں۔  
 بہر حال یونانی منطق سے متعلق تردید و ابطال کا یہ ہے وہ پس منظر جس میں کہ علامہ ابن تیمیہ نے شعور و  
 اور اک کی آنکھیں کھولیں۔  
 ان کی بے مثال ذہانت، جامعیت علوم اور فکر و علم کی گرائیوں نے نقد و تبصرہ میں کیا اضافہ  
 کیا، اور اور اک و بصیرت کے کن خوارق کی نشاندہی کی اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔ (باقی)

## مسلمانوں کے سیاسی افکار

## اقبال کا نظریہ اخلاق

مصنف پروفیسر رشید احمد

سیاسی نظریہ سب سے زیادہ کی تاریخ میں مسلمان مفکرین  
 اور مدبروں کے نظریات کی خاص اہمیت ہے  
 لیکن ان کے نظریات کو ایک جگہ جمع کر کے  
 بہت کم کوشش کی گئی ہے۔ اس کتاب  
 میں مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر  
 سے تعلق رکھنے والے بارہ مفکرین کے نظریات  
 پیش کیے گئے ہیں اور کتاب کے شروع میں قرآنی  
 نظریہ مملکت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جس کو  
 تمام مفکرین نے اپنے نظریات کی بنیاد قرار

مصنف پروفیسر سعید احمد رفیق

انسانی ترقی کی عمارت جن بنیادوں پر استوار ہے  
 ان میں ایک اخلاق بھی ہے چنانچہ علامہ اقبال  
 نے اپنی مختلف تحریروں اور اشعار میں اخلاق  
 پر بہت زور دیا ہے۔ اقبال کے فلسفہ حیات  
 میں انفرادی اور اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار  
 کی جو اہمیت ہے اس کے مختلف پہلوؤں کو  
 بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔

قیمت :

مجلد ۴ روپے

غیر مجلد ۳ روپے

قیمت ۵ روپے

ملنے کا پتہ: سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور

## قربانی کی فقہی حیثیت

اہل سنت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ کتاب و سنت کے بعد شرعی احکام کی تفصیلات میں ائمہ مذاہب اربعہ (ابوحنیفہ شافعی، مالک ابن حنبل) کو سند کی حیثیت حاصل ہے۔ اس کی بڑی وجہ تو یہ ہے کہ ان بزرگوں کا زمانہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنا قریب تھا کہ وہ بڑی آسانی سے آپ کے اور صحابہ کے اقوال و افعال اچھی طرح معلوم کر سکتے تھے۔ اور ساتھ ہی انہیں علوم اسلامیہ و عربیہ میں کمال حاصل تھا۔ اور وہ تقویٰ کی اعلیٰ بلندیوں پر تھے۔

یہی وجہ ہے کہ عامة المسلمین نے ہمیشہ ان ائمہ عظام پر پورا پورا اعتماد کیا ہے۔ لیکن بعض اوقات فقہی موضوعات کے ذریعے ان اکابر امت کی حیثیت کو غلط طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ اور بہت سے فقہی مسائل میں افراط و تفریط سے کام لیا گیا اور لیا جاتا ہے۔ انہی میں سے ایک مسئلہ قربانی کا بھی ہے۔

عوام کو فقہی موضوعات کیوں سے بچانے کے لیے مذاہب اربعہ کے روشن فکر معرّی علماء نے فقہ کی ایک نفیس ترین کتاب "الفقہ علی المذاہب الاربعہ" تالیف کی ہے جسے تمام اسلامی دنیا میں قبول عام حاصل ہو چکا ہے۔ اس کتاب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اول نظر ہی میں معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ کون سے مسائل میں جن پر ائمہ مذاہب اربعہ کی اکثریت متفق ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں قربانی کے مسئلہ کو بھی ایسا واضح طور پر پیش کیا گیا ہے کہ کسی تاویل کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ قربانی کے حکم کے بارے میں کھلے کہ وہ سنت ہے۔

"اما حکمها فهو سنة (الفقہ علی المذاہب الاربعہ، ج ۱، ص ۵۹۳) والاخصیۃ سنة عین مؤکدۃ"

یثاب فاعلموا ولا یغایب ہمارکما (ایضاً)۔ یعنی قربانی سنت میں موکدہ ہے کرنے والا ثواب کا مستحق ہوگا اور ترک کرنے والے پر کوئی گرفت نہیں۔

کتنے واضح الفاظ ہیں کہ قربانی ایک کارِ ثواب ضرور ہے لیکن نہ کرنے والے پر شریعت کی طرف سے کسی قسم کی گرفت نہیں۔

قربانی کے متعلق مندرجہ بالا مسلک صرف ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا ہی نہیں ہے بلکہ حنفی فقہ کے دو بڑے امام یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ بھی ان کے ہم نوا ہیں۔

وقال ابو حنیفۃ - الضعیفۃ والضعیفۃ علی المقیمین فی الامصار والموسرین ولا تجب علی المسافرین و خالفہ صاحبہ ابو یوسف و محمد فقالا انما لیست بواجبتہ (بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۱۵)۔  
(ترجمہ) امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ خوش حال شہری جو حالتِ سفر میں نہ ہوں ان پر قربانی واجب ہے۔ مسافروں پر نہیں ہے۔ لیکن صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک قربانی واجب نہیں ہے۔

یہاں پر یہ بات واضح ہو جانی چاہیے کہ حنفی فقہ زیادہ تر انہی تینوں ائمہ سے عبارت ہے۔ کہیں امام ابو حنیفہؒ کے قول کو ترجیح دے کر فتویٰ دیا جاتا ہے اور کہیں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اقوال کو اختیار کیا جاتا ہے۔ بلکہ حنفی فقہ میں زیادہ تر صاحبین کے اقوال ہی کو ترجیح دی گئی ہے۔

حق یہ تھا کہ حنفی فقہ کے ان ائمہ کے ان اقوال کو اختیار کیا جاتا جو ائمہ مذاہب ثلاثہ سے متفق ہوں۔ لیکن معاملہ برعکس ہے۔ چنانچہ جب امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے رائے ائمہ مذاہب ثلاثہ کے مطابق ہوں تو اس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر والے

مسئلہ قربانی میں ہوا۔ اور جب کبھی امام ابو حنیفہ کا مسلک ائمہ ثلاثہ کے عین مطابق ہوتا تو اس کو چھوڑ کر امام ابو یوسف کا مسلک اختیار کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً بٹائی کے غیر مشروع ہونے کے بارے میں امام صاحب دوسرے ائمہ کے ساتھ یک زبان ہیں۔ لیکن یہاں امام ابو یوسف کے مسلک کو اختیار کر لیا گیا جنہوں نے اس مسئلہ میں کچھ جواز نکالنے کی کوشش کی۔

ائمہ مذاہب اربعہ نے قربانی کے متعلق یہ مسلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے عمل کو سامنے رکھ کر متعین فرمایا۔ جس کی تائید متعدد روایات سے ہوتی ہے۔ تارئین ان روایات کو پڑھ کر قربانی کے صحیح مقام کا خود اندازہ لگا سکتے ہیں۔

اس مضمون کی ایک سے زائد حدیثیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں قربانی فرمایا کرتے تھے۔ بلکہ ایک روایت میں تو یہ بیان تک ہے کہ آپ کے لیے فرضیت کے درجے میں تھی۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کو بنی ہاشم کے تمام خاندان کے لیے کافی سمجھا جاتا تھا ہر گھر میں قربانی نہ ہوتی تھی۔ چنانچہ حضرت علی بن حسین فرماتے ہیں فکُنّا سنین لیس لم نجل من بنی ہاشم یعنی فذلک غناہ اللہ المؤمنۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والفرم رواہ احمد۔

(نیل الاوطار شرح مفتی الاجبار علامہ شوکانی ج ۵، ص ۱۱۰)

(ترجمہ) کہ بنی ہاشم میں سے کوئی بھی قربانی نہیں کرتا تھا اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کو اپنے لیے کافی سمجھتے تھے۔

خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی وضاحت فرمادی تھی  
فَلَمْ تَكُنْ عَلَيَّ وَلَمْ تَكُنْ عَلَيَّكَمُ الْفَضِي وَالْأَخْيَرَةُ وَالْوَتَرُ۔

(روح المعانی علامہ الوسی ج ۳۰، ص ۲۲۷)

(ترجمہ) کہ تین چیزیں میرے لیے تو فرض ہیں لیکن امت کے لیے نہیں۔ نماز چاشت قربانی اور وتر۔ اس حدیث میں نماز چاشت کا بھی ذکر ہے لیکن معلوم نہیں اسے بھی قربانی جتنی

اہمیت کیوں نہیں دی جاتی۔

ایک اور حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قربانی ہر شخص کے ارادے پر موقوف ہے۔

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ هَالًا ذِي الْحُجَّةِ دَارًا دَانَ يَغْضَى فَلْيَحْلِقْ شَرًّا وَلَا يَقْلَمْ ظَفْرًا حَتَّى يَخْرُضَ فِيهِ.

(نیل الاوطار از علامہ شوکانی ج ۵، ص ۱۱۰)

تم میں سے جو حج کے عینے کا چاند دیکھے اور قربانی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو وہ قربانی قبض کرنے سے پہلے نہ اپنے بال بنوائے اور نہ ہی ناخن ترشوائے۔

امام شافعی کی کتاب 'کتاب الام' اور ابوبکر جصاص کی کتاب 'احکام القرآن' میں شافعی اور مالکی فقہانے اس حدیث کو اپنے مسلک عدم وجوب کی تائید میں پیش کیا ہے۔

صحابہؓ کا عمل کبھی عمل رسولؐ کے خلاف نہیں ہو سکتا تھا۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ اجل صحابہ صرف اس لیے عمداً قربانی نہیں کرتے تھے کہ لوگ اسے کہیں واجب نہ سمجھ لیں۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے متعلق واضح الفاظ میں یہ صحیح روایت موجود ہے کہ وہ قربانی نہیں کرتے تھے

وَقَدْ بَلَغْنَا ابْنَ ابِ بَكْرٍ وَعُمَرَ كَمَا لَا يَضَعِيَانِ كَرَاهِيَةَ أَنْ يَقْتَدِيَ بِهَذَا لِيُطْفَأَ مِنْ رَأْيِهِمَا أَلَا وَجِبَةُ

(کتاب الام للامام شافعی ج ۲، ص ۱۸۹)

علامہ شوکانی نے بھی نیل الاوطار میں یہی روایت نقل فرمائی ہے۔ چونکہ روایت صحیح تھی اور اسے جھٹلانا ناممکن۔ اس لیے فقہی مؤرخ گائیڈوں سے اس کی اہمیت کم کرنے کی کوشش کی گئی۔

۱۱) قرطبی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: قَالُوا: فَقَوْلُهُ إِذَا ارَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَغْضَى فَيَدْرِي عَلَى إِنْ الْغَفِيَةِ

لیست بلواجبہ دہ ایتہ المجمعہ ج ۱، ص ۱۵، یعنی بعض فقہانے اس لفظ خط کشیدہ سے یہ استدلال کیا ہے کہ

قربانی واجب نہیں — لیکن ہمارے خیال میں یہ استدلال قوی نہیں۔ محمد جعفر

چنانچہ حنفی فقہ کے ایک بہت بڑے امام علامہ ابن ہمام نے اس روایت کی یوں تاویل کی ہے :  
 انہا کلا لایضیان فی حالۃ الاعسار عما فیہ ان یراء الناس واجبت علی المفسرین (فتح القدیر  
 شرح ہدایہ ج ۸، ص ۲۰)۔

یعنی حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ تنگ دستی کی حالت میں قربانی نہیں کرتے تھے تاکہ کہیں  
 لوگ اسے تنگ دستوں کے لیے واجب نہ سمجھ لیں۔

"حالة الاعسار" کے الفاظ بڑھا کر غفلت کے عمل کو اپنے مسلک کے مطابق بنانے کی کوشش  
 بے سند معلوم ہوتی ہے۔ بلکہ کوئی ضعیف روایت بھی اس مضمون کی نہیں ملتی جس سے یہ ثابت  
 ہو کہ حضرت عمرؓ اور سیدنا ابو بکرؓ کے قربانی ترک کرنے کا سبب تنگ دستی ہو۔

رئس المفسرین حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے بلکہ انھوں نے ایسی عملی مثال سے  
 سمجھایا ہے کہ تاویل کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی۔

رد مذہب ابن عباس ان لا وجوب قال عمر متہ یعنی ابن عباس بدرہمیں اشتری بہا لحماً وقال من  
 لقیہ فقل لہ ہذہ اھیئتہ ابن عباس۔ (ہدایۃ المجتہد از علامہ ابن رشد ج ۱، ص ۴۱۶)

(ترجمہ) اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک بھی قربانی واجب نہیں ہے۔ عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضرت  
 ابن عباسؓ نے انھیں دو درہم دے کر گوشت خریدنے کے لیے بھیجا۔ اور فرمایا کہ ہر ملنے والے  
 سے کہہ دینا کہ بس یہی ابن عباسؓ کی طرف سے قربانی ہے۔

تاویلات کی گنجائش نہ تھی تو لطیف باتیں بھی پیدا ہو گئیں۔ چنانچہ اس روایت سے ایک  
 لطیف بات یہ نکال جاتی ہے کہ گو حضرت ابن عباسؓ قربانی نہیں کرتے تھے تاہم وہ اس دن دو  
 درہم کا گوشت ضرور خرید لیتے تھے تاکہ قربانی کرنے والوں کے ساتھ مشابہت قائم رہے۔  
 لیکن اس کے علاوہ بھی لطیف باتیں نکل سکتی ہیں معلوم نہیں ان کی طرف دھیان کیوں

نہیں دیا گیا۔

مثلاً قربانی کے دن بازار میں گوشت فروخت ہو رہا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ عہد قربان کے دن بھی بازار سے گوشت خرید کر اپنی ضروریات پوری کرتے تھے۔

کیا اب بھی قربانی کے دن بازار میں گوشت فروخت ہوتا ہے؟

حضرت ابن عباس اگر دو درہم کا گوشت خرید کر قربانی سے مشابہت پیدا کرتے تھے تو حضرت بلالؓ قربانی کے لیے مرغ ذبح کرتے تھے۔

وروی من بلال انہ زحی بدیک (بدائیۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۱۶)

ترجمہ (حضرت بلالؓ سے روایت کی جاتی ہے کہ انھوں نے قربانی کے لیے مرغ ذبح کیا۔

شمس اللامۃ امام سرخی جو حنفی فقہ کے بہت بڑے امام ہیں حضرت ابوسعود انصاری کا عمل نقل کرتے ہیں کہ ان کی ملکیت میں ایک ہزار بھڑیں تھیں لیکن وہ صرف اس لیے قربانی ترک کر دیتے تھے کہ عوام اسے واجب نہ سمجھ بیٹھیں۔

وقال ابوسعود انصاری یعد علی الف شاة دیر درح فلاضحی مخافۃ ان یراہا الناس واجبتہ

(المبسوط علامہ سرخی ج ۱ ص ۱۲)

ترجمہ ۱ اور حضرت ابوسعود انصاری نے فرمایا کہ ”میرے پاس صبح شام ایک ہزار بکریاں آتی جاتی ہیں لیکن میں اس خوف سے قربانی نہیں کرتا کہ لوگ اسے کہیں واجب نہ سمجھ لیں۔

اس کے بعد علامہ سرخی ایک بہت ہی وزنی اعتراض نقل کرتے ہیں:

لو کان واجباً لم یحل لہ الدنائل کما فی جزاء الصید (ایضاً)

۱) حضرت ابن عباس اور حضرت بلالؓ کی ان روایتوں کے بعد قرطبی لکھتے ہیں: وکل حدیث لیس بوارد فی الفرض الذی

یحتج بہ فیہ فلاحتجاج بہ ضعیف (ایضاً ص ۱۶) یعنی وہ تمام حدیثیں جو اس مقصد کے لیے نہ آئی ہوں جس میں ان کو بطور حجت لایا جائے تو ان سے حجت لانا ضعیف ہے۔ (موجز)

یعنی اگر قربانی واجب ہوتی تو اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہوتا۔ جیسا کہ حالت احرام میں نہ کار کرنے کے تاوان میں فدیے کے جانور کا گوشت قربانی کرنے والا خرید نہیں کھا سکتا۔

لیکن اب تو یہ مسکھ صرف قربانی کی کھالوں تک محدود رہ گیا ہے کہ وہ ذاتی مصرف میں نہیں لائی جاسکتیں حالانکہ صحابہ اسے بھی اپنے ذاتی مصرف میں لاتے تھے۔

وَيَتَّخِذُونَ مِنْهَا الْاَسْقِيَةَ (موطا امام مالک ج ۱، ص ۱۸۸)

(ترجمہ) اور قربانی کی کھالوں سے مشکیزے بنالیتے تھے۔ اس کی اجازت تو حنفی فقہ میں بھی ہے۔ محمد بن زاذانی استعمال تو کیا فقہاء نے تو اس کے فروخت تک کرنے کی اجازت دے رکھی ہے وَاخْتَلَفُوا فِي جِلْدِهَا وَشَعْرَتِهَا وَمَا عِدا ذَلِكَ مَا يَنْتَفَعُ بِهِ مِنْهَا فَعَالَ الْجُمْهُورُ لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ وَقَالَ الْوَحِيفَةُ يَجُوزُ بَيْعُهُ بغير الدرهم والدنانير اسی بالعروض وقال عطاء يجوز بيعه لكل شيء الدرهم والدنانير وغير ذلك (بدایۃ المجتہد ج ۱، ص ۲۲۲)

(ترجمہ) قربانی کی کھال، اذن، اودھ دوسری فائدہ مند چیزوں کے فروخت کرنے کے متعلق اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک تو اس کا فروخت کرنا جائز نہیں لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک نقدی کے سوا سامان ضرورت کے عوض اس کی فروخت جائز ہے اور عطاء نقدی کے عوض بھی فروخت کو جائز کہتے ہیں۔

مزید براں اگر قربانی واجب ہوتی تو دوسری عبادات کی طرح کم از کم اس کے دنوں کی تعیین کے متعلق فقہاء میں کوئی اختلاف نہ ہوتا۔ حالانکہ کتب فقہ کے مطالعے سے یہ ذہن نشین ہوتا ہے کہ کسی کے نزدیک یہ چار دن ہے تو کوئی صرف ایک دن کہتا ہے اور کوئی ذوالحجہ کا سارا مہینہ یعنی بقیہ بیس دن۔

وقال الشافعي والاذاعي الاصحى اربعة ايام۔ يوم نحر وثلاثة ايام بعده دروي عن جماعة انهم قالوا الاصحى في يوم واحد وهو يوم النحر خاصة وقد قيل الى آخر يوم من ذى الحجة وهو شاذ لا دليل عليه (بدایۃ المجتہد ج ۱، ص ۲۲۲)



ترجمہ، امام شافعی اور امام اوزاعی کے نزدیک قربانی چار دن ہے۔ قربانی کا دن اور اس کے بعد تین دن اور دیگر علماء کی ایک کثیر جماعت سے یہ روایت کی گئی ہے کہ قربانی صرف ایک دن ہے اور وہ خاص قربانی کا دن ہے اور بعض نے تو اسے ذی الحجہ کے آخری دن تک جائز قرار دیا تاہم یہ قول شاذ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔

اور خود علامہ ابن رشد ایک ہی دن کو ترجیح دیتے ہیں۔

وإذا كان الاجتماع قد انعقد أنه لا يجوز الذبح منها إلا في اليوم العاشر وهي محل الذبح المنصوص

عليها فواجب أن يكون الذبح إنما هو يوم النحر فقط - (ہدایۃ المجتہد ج ۱، ص ۲۳۳)۔

ترجمہ: اگر اجتماع اس پر اجتماع ہے کہ شریعت کی رو سے دسویں دن کے علاوہ قربانی ذبح کرنا جائز نہیں تو ضروری ہے کہ قربانی صرف دسویں دن ہی ہونی چاہیے۔

انہی روایات کے پیش نظر امت کے فقہاء کی عظیم اکثریت نے یہ فیصلہ دیا کہ قربانی کا بہ ثواب ضرور ہے لیکن ترک کرنے والے پر شریعت کی طرف سے کوئی گرفت نہیں۔

## مسلم ثقافت ہندوستان میں

مصنفہ عبد المجید سالک

اس کتاب میں یہ بتلایا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برصغیر پاک و ہند کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔

قیمت ۱۲ روپے

سنے کا پتہ: سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## قرون وسطیٰ میں اسلامی کتب خانے

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت مارچ ۱۹۶۳ء)

### کتب خانہ کی مالی حالت

مدارس کی طرح کتب خانوں کے لیے بھی اوقاف تھے جن کی آمدنی سے عمارت کا رکھ رکھاؤ کتابوں کی خریداری اور عملہ کی تنخواہوں کا کام چلتا تھا۔ کتب خانوں کے مالیات کے سلسلے میں مختلف قسم کی فیاضیوں کا ذکر آتا ہے۔ چند مثالیں درج ذیل کی جاتی ہیں۔

حنین بن اسحاق جن کتابوں کا ترجمہ عربی میں کرتا تھا تو خلیفہ ماموں رشید ان کتابوں کے وزن کے برابر اس کو سونا عطا کرتا تھا۔ الواثق کی توجہ غیر زبان کی کتابوں کے تراجم پر مرکوز تھی۔ یحییٰ بن ماسویہ اس کا دست راست تھا اور واثق اس پر انعام و اکرام کی بارش کیا کرتا تھا۔ ایک مرتبہ اس نے تین لاکھ درہم عطیہ کیے۔<sup>(۲)</sup>

محمد بن عبد الملک الزیات کے مترجمین اور کتابوں کے معاوضہ کا مامانہ خرچ دودھنار دینا برتایا جاتا ہے۔<sup>(۳)</sup>

الحاکم کے کتب خانے کے سالانہ میزانہ میں اور بھی تفصیلات ملتی ہیں۔ المقریزی سے روایت ہے کہ اس کے اخراجات کی تفصیل یہ تھی:

۹۰ دینار کاغذ برائے نقل نویسیاں (غالباً ان کی تنخواہیں بھی اسی میں شامل تھیں)

(۱) ابن ابی اصیبعہ، ج ۱، ص ۲۰۶ (۲) اسلک سولزشین (دفاعت) ص ۲۴۹ (۳) ابن ابی اصیبعہ، ج ۱، ص ۲۰۶

(۴) الخط، ج ۱، ص ۵۹

۲۸ دینار

مہتمم کتب خانہ کی تنخواہ

۱۵ دینار

خدمت گار کی تنخواہ

۱۲ دینار

مرمت کتب (غالباً جلد ساز کی اجرت بھی شامل تھی)

۱۲ دینار

کاغذ قلم و رسیا ہی (جو مفت دیئے جاتے تھے)۔

۱۰ دینار

چٹائیاں (عبادان سے آتی تھیں)

۱۰ دینار

پانی

۵ دینار

موسم سرما کے لیے آونی قالین

۴ دینار

موسم سرما کے لیے گدے

۱ دینار

دروازوں کے پردوں کی مرمت

مدرسہ المستنصریہ کے مہتمم کتب خانہ کو پانچ سیر روٹی، دو کیر گوشت اور دس دینار ماہانہ دیئے جاتے تھے اور اسی کتب خانے کے "مناول" کی اجرت دو سیر روٹی اور سالانہ اور دو دینار تھی۔<sup>(۱)</sup>

اقسام کتب خانہ

کتب خانے نمایاں طور پر تین قسم کے تھے ان میں سے ہر ایک کا تذکرہ الگ الگ کیا جائے گا۔ ہمیں یہ دکھانا ہے کہ ان کتب خانوں نے تعلیم و تربیت میں کیا اضافہ کیا لہذا ہم باقی کتب خانہ کی معاشرتی حیثیت سے کوئی سروکار نہیں کریا وہ خلیفہ وقت تھا یا ایک معمولی شہری ہیں تو صرف کتب خانے کے قیام سے مطلب ہے لہذا ان تینوں اقسام کے کتب خانوں کو ہم یہ ترتیب ذیل بیان کرتے ہیں:

(۱) کتب خانہ عام (۲) نیم سرکاری کتب خانہ (۳) ذاتی کتب خانہ

کتب خانہ عام

عام کتب خانے عموماً مساجد اور تعلیم گاہوں میں قائم کیے گئے تھے اور بڑی کثیر تعداد میں تھے

بیان تک کہ کوئی مسجد یا مدرسہ ایسا نہ تھا جہاں طلباء کے لیے کتابوں کا مجموعہ نہ ہو لہذا معاشرہ میں مختلف مدارج کے لوگ ان کتابوں سے استفادہ کرتے تھے۔ ذیل میں ہم صرف چند کتب خانوں کی مثالیں پیش کریں گے کیونکہ تمام کتب خانوں کے حالات بیان کرنے کے لیے ایک دفتر چاہیے :

بیت الحکمتہ

یہ امر ابھی تک متنازع فیہ ہے کہ بیت الحکمتہ کا بانی کون تھا۔ لیکن ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا حقیقی بانی ہارون الرشید تھا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں یہ بات تاریخ کے صفحات میں موجود ہے کہ علان الشعمی بیت الحکمتہ میں ہارون اور مامون کا نقل نویسی تھا اور یہ کہ ابوہل ابو الفضل بن نوح تھو ہارون کے خزانۃ الحکمتہ میں مترجم تھا۔<sup>(۲)</sup>

یحییٰ بن خالد اس تحریک علمی کا نگر ان تھا۔ اس نے ہندوستان سے پنڈت بلوائے اور ان کے توسط سے ہندو کے خزانہ علم پر مسلمانوں کو دسترس حاصل ہوئی۔ ایرانیوں کی تصانیف پر خاص طور پر توجہ دی گئی کیونکہ برآمدہ ایرانی النسل تھے۔<sup>(۳)</sup> بازنطینی پرتخ حاصل ہونے کے بعد ہارون الرشید کو یونانی تصانیف بھی ملیں جن کے ترجمہ کے لیے یوحنا بن ماسویہ کو مقرر کیا گیا۔<sup>(۴)</sup>

حقیقت میں اس ادارہ کو مامون رشید کی سرپرستی میں بہت شہرت حاصل ہوئی۔ وہ خود بھی ایک بہت بڑا عالم اور آذاذ خیال خلیفہ تھا۔ مامون رشید نے اس کتب خانے کو ترقی دینے میں بے انتہا سعی و کوشش کی حتیٰ کہ چھوٹے پر حضرت عبدالملک کی ایک تحریر بھی اس کے لیے حاصل کی گئی۔ مامون الرشید کی درخواست پر مغلیہ کے حکمران نے یونانی کتابوں کا وہ ذخیرہ بھیج دیا تھا جو ایک مکان میں بند تھا اور جہاں کوئی نہ جاسکتا تھا۔ مامون الرشید کو یہ ذخیرہ کتب حاصل کر کے بے حد مسرت ہوئی اور

(۱) الفہرست (ابن النذیم) ص ۱۵۱ (۲) الفہرست (ابن النذیم) ص ۳۸۲ د

(۳) Islamic Libraries (مختار بخش) XIX Century .

(۴) الفہرست ص ۸۰۷

(۴) ابن ابی اصیبعہ، ج ۱، ص ۱۷۵، ۱۸۷

وہ سب کتابیں ہسل بن ہارون مہتمم بیت الحکمۃ کے حوالے کر دی گئیں<sup>(۱)</sup>۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ سلطنتِ بازنطینہ کے خلاف جنگ میں بالادستی حاصل ہو گئی تو مامون الرشید نے عارضی صلح کے دوران میں شنشہ، بازنطین نے خط و کتابت کی اور چیدہ چیدہ یونانی تصانیف کا مطالبہ کیا اور جب اس خط کا جواب اثبات میں آگیا تو مامون الرشید نے الحجاج بن مطر، ابن البطلین، اور سلام کو بھیجا جنھوں نے بہترین کتابوں کو منتخب کر لیا اور یہ سارا ذخیرہ بیت الحکمۃ میں رکھا گیا اور سب کتابوں کا عربی میں ترجمہ کر دیا گیا<sup>(۲)</sup>۔

بیت الحکمۃ سب سے پہلا عظیم الشان پبلک کتب خانہ تھا۔<sup>(۳)</sup> یہاں مختلف علوم و فنون پر مختلف زبانوں میں نہایت بیش قیمت کتابیں جمع تھیں۔ قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی ترقی کے لیے وہ بہت بڑا مرکز تھا۔

بعض واقعات سے بدنامی بھی ہوئی اور بیت الحکمۃ کی شان کو بڑھ لگا۔ سب سے پہلا نقصان تو اس ادارہ کو اس وقت پہنچا جب بھائے بغداد کے سامرہ کو سلطنتِ اسلامیہ کا دار الخلافہ منتخب کیا گیا۔ اور بھی متعدد واقعات نے اس علمی مرکز پر بُرا اثر ڈالا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام مصائب و مشکلات کے بعد بھی بیت الحکمۃ زندہ رہا اور اگرچہ اس کی پہلی سی اہمیت جاتی رہی لیکن پھر بھی کئی صدی تک اس کا وجود باقی رہا۔ ابن الذہبی نے چوتھی صدی ہجری کے آخری ربع میں اسی کتب خانے میں حبشی رسم الخط کی نقول حاصل کیں<sup>(۴)</sup>۔ اور القلقشنڈی سے روایت ہے کہ یہ کتب خانہ اس وقت تک موجود تھا جب کہ بغداد ۶۵۶ھ میں تاتاریوں کے قبضہ میں آیا اور اس وقت دوسری بے شمار انیسار کے ساتھ یہ کتب خانہ بھی صفحہ ہستی سے مٹ گیا<sup>(۵)</sup>۔

(۱) مرجع العیون (ابن نباتۃ المصری) ص ۱۶۶ (۲) الفہرست (ابن الذہبی) ص ۲۲۹ (۳) انسائیکلو

پیڈیا آف اسلام ج ۱۲ ص ۱۰۲۵ (۴) الفہرست ص ۲۹ (۵) مجمع الامثال (القلقشنڈی) ج ۱،

ص ۲۶۶ + مفتاح السعادة ج ۱ ص ۲۲۰

## حیدری کتب خانہ نجف

یہ کتب خانہ آج بھی موجود ہے اور حضرت علی ابن ابی طالبؑ کے مزار سے متعلق ہے لہذا آپ خود خیال کر سکتے ہیں کہ شیوخ حضرات نے اس پر کس قدر توجہ دی ہوگی۔

اس کے قیام کی کوئی صحیح تاریخ تو معلوم نہیں لیکن عضد الدولہ (متوفی ۷۴۲ھ) کا نام ان نامود حضرات کی فہرست میں ملتے ہیں جن کا تعلق اس کتب خانے سے رہا ہے۔ ہم نے اس کتب خانے کو ۲۵ ستمبر ۱۹۵۷ء کے دن دیکھا تھا لہذا ہم اپنے تاثرات درج ذیل کرتے ہیں۔

محسن درگاہ کے مشرقی سمت میں ایک وسیع مکہ ہے جس میں یہ کتب خانہ ہے۔ اب اسے ایک عام کتب خانے کی اہمیت حاصل نہیں ہے بلکہ اس کو دیکھنے کے لیے بھی اس ادارہ کے شیخ سے اجازت لینی پڑتی ہے۔ کتابوں کی کوئی باقاعدہ فہرست نہیں ہے اور کتابیں اگرچہ بیش قیمت ہیں لیکن بے ترتیب ہیں۔ یہاں فارسی و عربی کے بڑے ہی نادر و بیش قیمت مسودات ہیں ان میں اکثر مصنفین ہی کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں۔ کتب خانہ کا سب سے بیش قیمت وہ حصہ ہے جہاں مصحف رکھے ہوئے ہیں وہ نہایت حسین خط میں لکھے ہوئے ہیں ان پر نہایت خوشنما گل کاری کی گئی ہے اور جلدیں نہایت عمدہ ہیں۔ علاوہ ازیں اور بھی قابل قدر تصانیف ہیں۔ مثلاً المسائل الشیرازیہ مصنف ابو علی الفاسی کا ایک نسخہ ہے جس کی خود مصنف نے تصحیح کی تھی۔ مجمع الادبا کی پہلی جلد ہے جسے خود مصنف نے لکھا ہے۔ ابوالحیاء الاندلسی کی تصنیف "التقریب" بھی ہے جو مصنف کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہے۔ نفع البلاغہ کا نسخہ بھی ہے جو حضرت علیؑ سے منسوب کی جاتی ہے۔ ایک نسخہ المعبر من الکلمۃ مصنف ہبیب الدین بن علی محمد ۷۳۸ھ رکھا ہوا ہے۔ علاوہ ازیں کثیر تعداد میں اور بھی شیعی تصانیف ہیں جن میں خاص طور پر امامت اور وصایت پر زور دیا گیا ہے۔ قرآن مجید کی وہ آیات جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؑ کے قلم سے لکھی ہوئی ہیں کتب خانے میں نہیں ہیں بلکہ درگاہ میں رکھی ہوئی ہیں۔

### کتاب خانہ ابن سوار - بصرہ

ابوعلی بن سوار خود ایک عالم تھا اور علم کا مربی تھا۔ اس نے دو کتب خانے قائم کیے تھے۔ ایک بمقام رام ہر مرزا اور دوسرا یہ جس کے متعلق ہم کچھ نہیں۔ طلبہ ان دونوں کتب خانوں میں مطالعہ کرنے اور کتابوں کی نقل کرنے جایا کرتے تھے اور بانی کتب خانہ کی طرف ان کے کھانے کا انتظام کیا جاتا تھا۔ المقدسی کی روایت کے بموجب بصرہ کا کتب خانہ بڑا تھا اور یہاں کام بھی زیادہ ہوا کرتا تھا۔ علاوہ ازیں ایک عالم مشکمانہ و نیشاپور کی تعلیم بھی دیا کرتا تھا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ مقامات الحریری میں بھی اس کتب خانہ کا ذکر ہے جہاں وہ تقریر الحارث البصری کی زبان سے کردائی گئی ہے:

”جب میں وطن واپس آیا تو میں نے مقامی کتب خانے کو دیکھا جو علم دوست حضرات کا کلب تھا اور مقامی اور غیر ملکی حضرات کا سنگم تھا۔ تھوڑی دیر میں ایک شخص جس کی وارٹھی بہت بھری ہوئی تھی اور بظاہر نہایت خستہ حال تھا اگر بیٹھ گیا اور کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی لیکن جب اس نے بات چیت شروع کی تو بہت سے لوگ اس کی عالمانہ گفتگو سے مسحور ہو کر اس کی طرف کچھ آئے ادا اس کے گرد جمع ہو گئے۔“

خزانۃ السابور (دار العلم)

خزانۃ السابور کا شمار اسلامی دنیا کے بہترین کتب خانوں میں ہوتا ہے۔ اسے ابو نضر سابور بن اردشیر (متوفی ۵۴۱ھ) نے قائم کیا تھا۔ یہ شخص یوہسین کے وزیر اور میں سے تھا۔ یہ کتب خانہ بغداد کے حاکم کرخ کے ایک حصہ میں جو ”بین السورین“ کے نام سے مشہور تھا قائم کیا گیا تھا۔ کتب خانہ کے لیے بہترین کتابیں جمع کرنے میں پیسے کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا۔ ہر مقلد کے لکھے ہوئے قرآن مجید

کے ایک سو نچھ تھے۔ علاوہ ازیں دس ہزار چار سو کن میں مختلف شعبہ کے علوم سے متعلق تھیں ان میں اکثر یا تو مصنفین کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھیں یا دنیا کے بڑے بڑے لوگوں سے حاصل کی گئی تھیں۔ ربابور نے ادارہ کے اخراجات کا معقول انتظام کر دیا تھا۔ کتب خانے میں اس زمانے کے ممتاز حضرات اور علماء کا جموہور ہا کرتا تھا اور اکثر مناظرے و مباحثے منعقد ہوا کرتے تھے۔ مشہور فلسفی ابو الحلاء العری دمتمونی (۴۴۴ھ) اکثر اس کتب خانے کے لیے سفر کیا کرتا تھا اور دوران قیام لہجہ وادیں تو اٹھ بیٹھنے کی یہی مرغوب جگہ تھی۔<sup>(۱)</sup>

اکثر مصنفین اور عشاق کتب نے بہت سی کتابیں اس کتب خانے کو عطا کر دی تھیں۔ ان میں احمد بن علی الخطیب<sup>(۲)</sup> اور جبریل بن بختیشوع مثال کے طور پر پیش کیے جاتے ہیں۔<sup>(۳)</sup>

دارالعلم الشریف الرضی

اس علمی مرکز کو الشریف الرضی (دمتمونی ۴۰۶ھ) نے بغداد میں قائم کیا تھا اور اس کا نام دارالعلم رکھا تھا۔ یہاں ایک نہایت عمدہ اور خوش اسلوبی سے مرتب کیا ہوا کتب خانہ تھا۔ کثرت سے طلباء یہاں استفادہ کرنے جمع ہوا کرتے تھے۔ لہذا دینی دارالعلم کے پیکر دل سے مستفیض ہوا کرتے تھے۔ ان طلباء کے تمام اخراجات، الشریف الرضی خود برداشت کرتے تھے۔<sup>(۴)</sup>

کتب خانہ مسجد زیدی

اس مسجد اور کتب خانے کی مینا و ابو الحسن علی بن احمد الزیدی (دمتمونی ۵۰۵ھ) نے ڈالی تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب عضد الدین محمد نے المستنصری بامر اللہ کی حکومت میں ایک مرتبہ معزول ہو جانے کے بعد دوبارہ قلمدان وزارت سنبھالا تو اس نے خلیفہ کو تحریری درخواست پیش کی کہ مجھے اجازت دی جائے کہ ایک ہزار دینار الزیدی کے پاس بھجوں کیونکہ میں نے یہ منت مانی تھی کہ دوبارہ وزارت

(۲) ارشاد دیاقت، ج ۱، ص ۲۲۲

(۱) رسائل ابو الحلاء ص ۲۴

(۳) ابن ابی اصیہ ج ۱، ص ۱۲۶ (۴) مرآة الزمان ج ۸، ص ۲۶۷ (سبط بن جوزی)۔



ملنے پر یہ رقم دونوں کا۔ خلیفہ نے نہ صرف اسے اجازت دی بلکہ اپنی طرف سے بھی اور ایک ہزار وینار الزیدی کے پاس بھیج دیے۔ اس رقم سے الزیدی نے مسجد و کتب خانہ تعمیر کرایا۔ الزیدی نے اپنی وفات سے قبل اپنی تمام کتابیں اس کتب خانے کو دیدیں تاکہ طلباء اور دیگر متلاشیان علم ان سے استفادہ کریں۔ تین دیگر علماء نے جن کو کتابوں سے عشق تھا یعنی ابو الخطاب العلیمی (متوفی ۵۴۴ھ)، ابو الخیر صبح الطیشی (متوفی ۵۸۴ھ) اور عظیم مورخ یا قوت الحموی (متوفی ۶۲۶ھ) نے بھی اپنی تمام کتابیں اس کتب خانے کے نام وقف کر دی تھیں۔

#### دارالعلم

فاطمی خلیفہ الحاکم بامر اللہ نے قاہرہ میں یوم شنبہ - ۱۰ جمادی ۴۹۵ھ کو دارالعلم یا دارالھکمتہ کا افتتاح کیا تھا۔ افتتاح سے قبل ایسی تیاریاں کی گئیں کہ اس کے سامنے دو دروازوں الرشید کا دارالھکمتہ بند پڑ جائے۔ تمام عمارت کو بجایا گیا اور اعلیٰ قسم کا خوش نافر نجر مہیا کیا گیا۔ دروازوں اور غلام گردشوں پر قیمتی پردے لٹکائے گئے اور ضروری عملہ کا انتخاب کیا گیا۔ شاہی محل میں جس قدر کتابیں تھیں انھیں دارالعلم میں منتقل کرنے کے احکام نافذ کئے گئے اور دارالعلم میں ایسا بیش بہا ذخیرہ کتب جمع ہو گیا جو بادشاہوں ہی کے پاس ہو سکتا تھا۔ مختلف مضامین پر کتابیں جمع ہو گئیں جن میں بیشتر مصنفین ہی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھیں۔ یہاں درس و تدریس کے لیے حفاظ، ہیئت دال، نحوی، ہامرین علم اللسان، اور اطباء مقرر کیے گئے۔ علاوہ ازیں بے حد آسانیاں مہیا کی گئیں مثلاً قلم، کاغذ اور دوات مفت مہیا کیے جاتے تھے۔ بغیر تخصیص ہر شخص کو کتب خانے میں آنے کی اجازت تھی۔ چنانچہ طلباء کا ایک مجمع رہا کرتا تھا۔ کچھ درس میں شرکت کے لیے آتے تھے اور کچھ کتابوں کی نقلیں کرنے کے لیے اور مطالعہ کے لیے آیا کرتے تھے۔ دارالعلم میں

دارالانوار سلیمان الجوزی، ج ۸ ص ۷۲، (۲) رسالہ ۳۲، ص ۸ و ۳۳، (۳) رسالہ

۵، (۵) شذرات الذهب (ابن العاد) ص ۱۲۲، (۶) الخطط (القرنری) ج ۱ ص ۵۰، ص ۵۹، ص ۲۵ ص ۳۲۲۔

اکثر منظر ہے مگر کہ تہمتیں جو عموماً محبت اور نزاع پر منتج ہوتے تھے۔

دارالحکمتہ زمانے کے آثار چڑھاؤ کے ساتھ ترقی و تہذیب کی راہوں سے گزرنے کے باوجود اداسی چھیٹی صدی تک قائم رہا۔ پھر جب الملک الافضل کو پتہ چلا کہ دارالحکمتہ کو بعض لوگ مقاصدِ رخص کے لیے استعمال کرتے رہے ہیں تو اس نے اس کو فوراً بند کر دینے کے احکامات جاری کر دیئے۔ ۵۱۷ء میں المامون البطاحی نے خلیفہ کے حکم سے دارالعلم کو پھر کھول دیا۔ چنانچہ پھر اسی زور و شور سے کام شروع ہو گیا جیسا پہلے تھا اور ذوالخاندانِ فاطمی تک یہی کیفیت رہی۔ صلاح الدین نے اسے ختم کر کے اس کی جگہ ایک شافعی مدرسہ قائم کیا۔ مدارس میں کتب خانے

عراق، خراسان، شام اور مصر کے تمام مدارس میں کتب خانے موجود تھے۔ کوئی مدرسہ ایسا نہ تھا جہاں کتابوں کا ذخیرہ نہ ہو البتہ اس کی ترقی مدرسہ کی مالی امداد پر منحصر تھی۔ نظام الملک نے اپنے ہر مدرسہ میں ایک کتب خانہ بھی قائم کر دیا تھا اور ہر جگہ کتابوں کا خاصا ذخیرہ جمع کر دیا تھا۔ اس قسم کے کتب خانوں میں مدرسہ نظامیہ بغداد کا کتب خانہ سب سے بڑا تھا کیونکہ یہ مدرسہ بھی سب سے بڑا تھا۔ جو کتابیں نظام الملک نے اس مدرسہ کو دی تھیں ان میں ابراہیم الحربی کی تصنیف غریب الحدیث کی دس جلدیں تھیں جو ابو عمرو بن حیاء یہ کے قلم کی کھئی ہوئی تھیں اور یہ اس کتاب کا بے نظیر نسخہ ہے۔

۵۸۹ء میں خلیفہ الناصر لدین اللہ نے اس کتب خانے کی درستی کا حکم صادر فرمایا اور اپنے ذاتی کتب خانے سے ہزاروں کتابیں یہاں منتقل کر دیں۔ ابوالرشید بمشیر الحیب کے ذریعہ

(۱) تاریخ التمدن الاسلامی (زیدیان)، ج ۲، ص ۲۱-۲۲، الخطط (المقریزی)، ج ۳، ص ۵۹ (۳) الخطط (المقریزی)، ص ۵۹، ۶۰، ۶۱، العبر (ابن خلدون)، ج ۴، ص ۱۰، ۱۱، طبقات الشافعیۃ (السبکی)،

کام پیر ہوا کہ کتب خانہ کے لیے مناسب کتابوں کا انتخاب کر لئے۔<sup>(۱)</sup>

ساتویں صدی کے نصف اول میں اس کتب خانہ کو ایک ہزار دینار کی قیمتی کتابوں کا ذخیرہ ملا۔ اس مرتبہ معطلی محمد الدین بن النجار دمنٹوفی ۳۴۳ھ (۹۵۶ء) تھا۔<sup>(۲)</sup>

مدرسۃ المستنصریہ میں بہت بڑا اور مرتب کتب خانہ تھا جہاں خلیفہ کے ذاتی کتب خانے سے ایک سو تیس ہاؤ کتابوں کے لئے گئے تھے۔<sup>(۳)</sup> ابن حنیہ العلوی کی روایت کے بموجب ان کتابوں کی تعداد آٹھ ہزار تھی۔<sup>(۴)</sup> المقریزی کے بیان کے مطابق اس کتب خانے میں کتاب الیاسہ (دائیں منگولی) کا نسخہ بھی تھا جس میں چنگیز خاں کے وہ فرامین تھے جو اس نے اپنی رعایا کے لیے جاری کیے تھے۔<sup>(۵)</sup> یہاں مصنف کے ہاتھ کی کبھی ہوئی تاریخ بغداد کی چودہ جلدیں بھی تھیں۔<sup>(۶)</sup>

کہا جاتا ہے کہ مدارس دمشق کے بانی نور الدین نے بھی طالبان علم کے لیے بہت سی کتابیں عطا کر دی تھیں۔<sup>(۷)</sup> طب کی کتابیں دمشق کے بڑے ہسپتال کے کتب خانے میں جمع کر دی تھیں جو مشعل و گھر ہسپتالوں کے علم طب کی تدریس کا مرکز تھا۔

قاہرہ میں القاضی الفاضل نے اپنا مدرسہ ۵۸۰ھ میں قائم کرنے کے بعد مختلف مضامین کی ایک لاکھ کتابیں بطور عطیہ دیدیں جن سے طلبہ آزادی کے ساتھ استفادہ کرتے تھے۔<sup>(۸)</sup> قطب الدین نیشاپوری کی کتابوں کا بہترین ذخیرہ مدرسہ عادلۃ الکبریٰ (جو ملک العادل

(۱) القفلی ص ۲۶۹ (۲) ذوات الوفیات (الکتبی) ج ۲، ص ۲۶۴ (۳) تاریخ الخلفاء السیوطی ص ۲۰۶

(۴) مدۃ الطالب (ابن منبہ) غیر مطبوعہ، ص ۱۵۵ (۵) الخطط ج ۲، ص ۲۲۰ (۶) کشف الظنون

(عاجی خلیفہ ج ۱) ص ۱۴۱ (۷) المدارس فی تاریخ المدارس، ج ۱، ص ۶۰۸

(۸) تاریخ المارستانات فی الاسلام (احمد علی بیگ) + ابن امیہ ج ۲، ص ۱۵۵

(۹) الخطط ص ۳۶۶

صف الدین متوفی ۷۱۵ھ سے منسوب تھا، کو بطور حلیہ پیش کیا گیا۔<sup>(۱)</sup>

شرف الدین بن عروہ (متوفی ۷۲۰ھ) نے اپنی کتابیں دارالحدیث العروۃ کو جو اس کے نام سے منسوب تھا وقف کر دی تھیں۔<sup>(۲)</sup>

مدرسۃ الصاحبیہ میں جسے الصاحب صفی الدین بن عبداللہ (متوفی ۷۲۲ھ) نے قائم کیا تھا کہ ایک بہت بڑا کتب خانہ تھا جس سے لوگ مفت استفادہ کرتے تھے۔<sup>(۳)</sup>

وزیر سلطنت ابوالاشبال الحارث (المتوفی ۷۲۸ھ) نے مدرسہ البہنیتہ قائم کیا اور طلاوہ و گجرات قاف کے اپنا ذاتی کتب خانہ بھی مدرسہ کو دیدیا۔<sup>(۴)</sup>

الامیر سیف الدین الغامی نے نہ صرف اپنے مدرسہ میں استاد مقرر کیے تھے بلکہ مدرسہ کے لیے ایک بہت بڑے کتب خانے کا بھی اہتمام کیا تھا۔<sup>(۵)</sup>

نیم سرکاری کتب خانے

یہ کتب خانے عام نہ تھے کیونکہ ہر شخص کو دیاں جانے کی اجازت نہ تھی۔ نہ وہ ذاتی ہی تھے کیونکہ ان کے مالکوں کو نہ تو ان سے استفادہ کرنے کی فرصت تھی اور نہ اس طرف توجہ تھی۔ یہ کتب خانے غلایا بادشاہوں کی ملکیت تھے اور انھوں نے ان کو اس لیے قائم کیا تھا کہ انھیں بھی علمی دنیا میں شہرت حاصل ہو۔

جیسا کہ مقدمہ کی کا بیان عقد الدولہ کے شیرازی کتب خانے کے متعلق ہے اس قسم کے کتب خانوں میں صرف ان کو داخل ملنا تھا جو لوگ اعلیٰ طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔<sup>(۶)</sup> نامزد فلسفی و علمی سینا کو سامانی کتب خانے میں مخصوص اجازت نامہ حاصل کر کے داخل ہونے کی

(۱) الوثائق ج ۱، ص ۲۱۴ (ابوشامہ)، (۲) انیسویں ص ۸۲، ۸۳ (الخط ج ۲، ص ۲۴۱۔

(۳) انیسویں ج ۱، ص ۲۱۵ (۵) الخط ج ۲، ص ۲۴۴

(۶) حسن التاقیم، ص ۴۴۹۔

اجازت تھی<sup>۱۱</sup>

اس قسم کے کتب خانے اسلامی دنیا میں کثرت سے تھے۔ چند مثالیں درج ذیل ہیں:

کتب خانۃ الناصر لدین اللہ

الناصر کی شخصیت اور اس کی طویل مدت حکومت<sup>۱۲</sup> نے اسے خلافت کا وقار دوبارہ قائم کرنے کا موقع دیا تھا۔ جن باتوں پر اس نے توجہ دی ان میں علمی معاملات بھی تھے اور اسی لیے اس کے پاس ایک بہترین کتب خانہ بھی تھا۔ اس کی وسعت کا اندازہ ہم اس بات سے لگا سکتے ہیں کہ اس کے ایک حصہ کو تین بجگہ تقسیم کیا گیا تھا۔ دو حصے مل کر تو دار المسانۃ اور الرباط الفائقون السجوقی کے کتب خانے بنتے تھے اور تیسرا حصہ النظامیہ کے کتب خانے کو دیدیا گیا تھا۔<sup>۱۳</sup>

اس حصہ کے متعلق جو النظامیہ کو دیدیا گیا تھا ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ اس میں ہزار ہا نادور و بیش قیمت

کتا بن تھیں<sup>۱۴</sup>۔

کتب خانۃ مستصم باللہ

اس کتب خانے کا ذکر متذکر کتابوں میں آتا ہے۔ ابن الفواعلی لکھتے ہیں کہ مستصم نے تحت خلافت پرتشکن ہونے کے ایک سال بعد یعنی ۶۴۱ھ میں حکم نافذ فرمایا کہ محل میں ایک بڑا کتب خانہ قائم کیا جائے۔ اس زمانے کے شعراء اس کتب خانے کے عجائبات سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے اس کی تعریف میں قصیدے لکھے۔ ابن الفواعلی نے ایک نظم اپنی کتاب میں نقل کی ہے جو صفی الدین عبد اللہ بن جمیل نے کی تھی۔<sup>۱۵</sup> الکتبی نے لکھا ہے کہ مستصم نے ایک کتب خانہ قائم کیا اور اس کے لیے دو نہایت اعلیٰ درجہ کے کاتب ملازم رکھے۔<sup>۱۶</sup> ابن الطقطقی نے دو کتب خانوں کا حال لکھا ہے جو

(۱۱) A Literary History of the Arabs - Nicholson P. 265

(۱۲) اس نے ۵۴۵ھ سے ۶۲۲ھ تک حکومت کی (۱۳) الغفلی ص ۲۶۹ (۱۴) الکامل فی التاریخ ج ۸، ص ۲۶۹

(۱۵) ملاحظہ ہو حرات الجہد ص ۱۸۴ (۱۶) الغفری فی الادب السلطانیہ، ص ۲۹۵

مستعم نے قائم کیے تھے۔ پرانا تو صدر الدین علی بن النیار کے زیر اہتمام تھا اور نئے کا انتظام صفی الدین عبد السمیع الارموی کے سپرد تھا۔ ان دونوں کتب خانوں کا ذکر ابن عبد الحق البغدادی نے بھی کیا ہے۔<sup>(۲۱)</sup> مستعم خود ارباب عقل و دانش میں سے نہ تھا لیکن یہ روایت ہے کہ وہ اپنا کچھ وقت خزانہ کتب میں صرف کیا کرتا تھا۔ لیکن اس سے کچھ زیادہ دلچسپی نہ تھی۔<sup>(۲۲)</sup>

کتب خانہ خلعائے فاطمی

ابن الاثیر کا بیان ہے کہ المہدی کو اپنے بزرگوں سے ایک کثیر تعداد کتبوں اور دستاویزوں کی دہانے میں ملی تھی۔ جب المہدی بجلالہ کو بارہا تھا تو یہ سارا ذخیرہ کتب چوری ہو گیا تھا لیکن اس کے بیٹے ابو القاسم نے کچھ عرصہ بعد اسے دوبارہ حاصل کر لیا۔<sup>(۲۳)</sup>

قیاس یہ چاہتا ہے کہ یہ سارا ذخیرہ کتب اس رازد سامان کے ساتھ جو المغرب شمالی افریقہ سے لایا تھا قاہرہ منتقل ہو گیا۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر عظیم الشان فاطمی کتب خانے کی بنیاد یہی تھی۔

فاطمی خلفائے ہمہ وقت اس فکر میں رہتے تھے کہ ان کے عمل کے کتب خانے میں زمانہ بھر کی کتبیں جمع ہو جائیں۔ ان کی اس ٹرپ ہی کا نتیجہ ہے کہ ان کے کتب خانے میں بعض کتبوں کے غیر معمولی نسخے تھے لیکن پھر وہی وہ دیگر نسخے خریدنے پر فیاضی سے آمادہ رہتے تھے۔ چنانچہ لکھا ہے کہ اس کتب خانے میں مصنف شریف کے دو ہزار جلدوں کے نسخے تھے جن میں بعض نہایت مشہور خطاطوں نے لکھے تھے۔ ان کی جلدیں نہایت خوشنما اور منقش تھیں۔<sup>(۲۴)</sup> بارہ سو نسخے تاریخ الطبری کے تھے جن میں سے ایک مصنف کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔ ایک سو نسخے ابن دُرید کی تصنیف الجہرۃ کے تھے۔<sup>(۲۵)</sup> اور تقریباً تیس نسخے انجیل کی

(۱) امر احوال اطلاع، ج ۳، ص ۱۶۲ (۲) المغزی، ص ۲۹۵ (۳) الکامل فی التاريخ، ج ۱۸،

ص ۲۹ (۴) الخطط والمقرری، ج ۱، ص ۴۰۸ (۵) الخطط، ص ۴۰۹۔ نیز ملاحظہ فرمائیے

۱۱، ص ۲۰۰ جہاں تعداد ۱۲۲ درج ہے۔

(۶) الخطط، ص ۴۰۸۔

تصنیف کتاب العین کے بھی تھے۔<sup>۱۱</sup>

اس کتب خانے میں کتابوں کی تعداد اس قدر زیادہ بڑھ گئی تھی کہ اس کے متعلق عجیب و غریب روایات مشہور ہیں۔ اگرچہ یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے۔ ابو شامہ بنی سنانی باتوں کی بنیاد پر کتابوں کی تعداد بیس لاکھ بتا رہے۔<sup>۱۲</sup> اور المقریزی نے مختلف تعداد بتائی ہے لیکن اس کا رجحان اس طرف ہے کہ سلاطین کتبائیں تھیں۔<sup>۱۳</sup> المقریزی کی روایت کے مطابق اس کثیر تعداد میں جن معنایں پر کتابیں تھیں وہ یہ ہیں: فقہ (مختلف فرقہ ہائے اسلام)۔ صرف و نحو۔ زبان۔ حدیث۔ تاریخ۔ ہیئت اور کیمیا۔<sup>۱۴</sup> ابو شامہ اور المقریزی متفق ہیں کہ یہ کتب خانہ عجائبات عالم میں سے تھا اور یہ کہ قرون وسطیٰ کے اسلامی کتب خانوں میں بے نظیر تھا۔<sup>۱۵</sup>

یہ بیش بہا کتب خانہ اس وقت تک قائم رہا جب المستنصر کے عہد میں خانہ جنگی شروع ہوئی۔ اس جنگ کے دوران میں وحشی ترکوں نے دار الخلافہ کو لوٹ لیا۔ اور نہایت بیش بہا ذخیرہ ہائے فنون کو تباہ کر دیا۔ اور انتہا یہ کہ اس بے مثال کتب خانے کو بالکل برباد کر دیا۔ نایاب مسودات سے آگ سسکاؤں جاتی تھیں۔ کتابوں کی جلدوں سے سپاہیوں کے جوتوں کی مرمت کی جاتی تھی اور بے شمار کتابیں پھاڑ پھاڑ کر بے دردی سے پھینک دی گئیں۔ جن کے ڈھیر لگ گئے تھے۔ جو طلال الکتاب کے نام سے مشہور ہو گئے تھے۔<sup>۱۶</sup>

جب بدرالجمالی کو مصر کے معاملات کی سربراہی حاصل ہوئی تو اس نے حتی الوسع کتابیں دوبارہ جمع کرنے کی کوشش کی اور جس قدر کتابیں مل سکیں ان سے دوبارہ کتب خانہ قائم کر دیا۔ یہ کتب خانہ فاطمی محل میں اس وقت قائم تھا جب صلاح الدین نے اس خاندان کو شکست دی اور کتب خانے کو ختم کر دیا۔

(۱) المخطوط، ص ۴۰۸ (۲) الروضین، ج ۱، ص ۲۰۰ (۳) المخطوط، ج ۱، ص ۴۰۹ (۴) المخطوط، ج ۱، ص ۴۰۹

(۵) الروضین، ج ۱، ص ۲۰۰ + المخطوط، ج ۱، ص ۴۰۹ (۶) المخطوط، المقریزی، ج ۱، ص ۴۰۹

نے ہمدان کا رخ کیا۔ دارا یہ سنتے ہی ہمدان سے مشرقی سمت باختر کی طرف بھاگا۔ سکندر نے تعاقب کیا اور وہ موجود مرندزان کے کوہستانی علاقے میں ہوتا ہوا جہاں یہ پہنچا جسے قدیم زمانے میں ہرکانیہ کہتے تھے۔ پھر اس مقام کی طرف آیا جہاں بعد میں ہرات آباد ہوا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس کی بنیاد سکندر ہی نے رکھی تھی۔ اور اپنے نام پر اس کا نام بھی سکندریہ بنجوز کیا تھا لیکن اس نام کا سکندر چل نہ سکا۔

دارا کو اس کے درباریوں نے قتل کر دیا تھا۔ ان میں سے ایک سیستان کی طرف بھاگ گیا تھا اور دوسرے نے جو دارا کا ہم خاندان تھا باختر کا رخ کر لیا تھا جہاں کا وہ گود نہ تھا۔ سکندر نے ان سے انتقام کا فیصلہ کر لیا۔ چنانچہ وہ پہلے ہرات سے سیستان پہنچا اور قاتل کو سزائے قتل دی۔ پھر دریائے ہمند کے کنارے کنارے باختر کی طرف روانہ ہوا۔ عام خیال یہ ہے کہ جہاں ہمند اور ارغنداب کا اتصال ہوتا ہے وہاں سے سکندر نے ارغنداب کے ساتھ ساتھ پیش قدمی جاری رکھی۔ چنانچہ وہ پہلے اس مقام پر پہنچا جسے آج کل قندھار کہتے ہیں۔ پھر قندھار و کابل کا راستہ اختیار کیا۔ کابل اس زمانے میں غالباً موجود نہ تھا اور اس سے چند میل شمال کی جانب بگرام نام شہر موجود تھا جس کے کھنڈ اب بھی ملتے ہیں۔ کابل کے شمالی مقامات میں چارے کا راب تک موجود ہے جہاں سکندر نے قیام کیا تھا۔ پھر دروہ پنج شیر کے راستے ہندوکش کو عبور کر کے وہ باختر کے میدان میں آگیا۔ باختر کے گورنر کو جو دارا کا قاتل تھا خیال بھی نہ ہو سکتا تھا کہ سکندر اس سختی سے تعاقب کرے گا۔ وہ بھاگ کر ترکستان چلا گیا۔ سکندر نے بھیچانہ چھوڑا اور گرفتار کر کے دم لیا۔ اسی سلسلے میں ترکستان کی تحریروں میں آئی جسے اس زمانے میں سغدیانہ کہتے تھے۔ دریائے سیہون یا سروریا کے پار کے قبائل سے بھی بڑی خوفناک لڑائی ہوئی۔ غالباً یہ قبائل تھے جن کے ساتھ لڑتے ہوئے سائرس ہلاک ہوا تھا۔ سکندر نے وہاں بھی کامیابی حاصل کی۔ پھر وہ واپس ہوا۔ غالباً دریائے جیون کے کنارے پر کوئی مضبوط و مستحکم پہاڑی قلعہ تھا۔ یہ قلعہ محض ہوا تو اندیک نوجوان لڑکی ملی جو قلعے کے سردار کی بیٹی تھی۔ سکندر اس پر عاشق ہو گیا اور اس سے شادی کر لی۔ یہ روش شک تھی جسے آج کل



انگریزی تلفظ کی پابندی میں لوگ رخسانہ لکھتے ہیں۔ روشنک کے بلن سے سکندر کا اکلوتا بیٹا پیدا ہوا۔ افسوس کہ سکندر کی وفات کے بارہ سال بعد روشنک اور بیٹا دونوں ایک حیرت خیز و غریب سردار کے ہاتھ مارے گئے۔

مراجعت میں افغانستان سے ہوتا ہوا ہندوستان میں داخل ہوا۔ ہندوستان میں کھلا کے راجہ نے بے تامل اطاعت قبول کر لی۔ جہلم کے راجہ پورس نے مقابلہ کیا اور شکست کھائی۔ لیکن سکندر اس کی جراتزدی کے کرشمے دیکھ چکا تھا اس لیے اس کی قدم و منزلت میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی اور اس کی پوری سلطنت واپس دے دی بلکہ دوسرے مقبوضات کا نگران بھی اسے بنایا۔ پورس نے بھی جنگ کے بعد سکندر کے ساتھ وفاداری کو کمال پر پہنچا دیا۔ جہلم سے وہ آگے بڑھا۔ دریائے بیاس کے کنارے پہنچا تو فوج نے آگے بڑھنے سے انکار کر دیا۔ قرائن یہ ہیں کہ جہاں آج کل دینا نگر نام قصبہ آباد ہے اس کے آس پاس سکندر نے قیام کیا تھا۔ جب فوج ساتھ دینے کے لیے تیار نہ ہوئی تو اپنے معمول کے مطابق سکندر نے قربانیاں کیں۔ اپنی نشانی کے طور پر مینار یا ستون تعمیر کرائے اور واپس ہو گیا۔ دریائے جہلم پر پہنچ کر کشتیوں کا بیڑا تیار کرایا۔ فوج کے ایک حصے کو نئے ساز و سامان کے ساتھ کشتیوں میں بٹھایا۔ ایک حصہ ساتھ ساتھ کنارے چلا۔ راستے میں بھی لڑائیاں پیش آئیں یہاں تک کہ سکندر سندھ کے مقام پٹالہ میں پہنچ گیا۔

یہ وہ مقام ہے جہاں سے سکندر نے اربل ٹائی، اوریشائی اور گندوسیا کا سفر شروع کیا۔ اس سلسلے میں سفر کے بیان سے پیشتر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختلف مقاموں، دریاؤں اور پہاڑوں کی سرسری کیفیت بیان کر دی جائے۔

سب سے پہلے یہ فیصلہ ہونا چاہیے کہ سندھ میں سکندر کی مرکزی قیام گاہ پٹالہ بتایا گیا ہے اور وہ کمال ہے؟ اس باب میں بیان مختلف ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ پٹالہ سے مراد موجودہ ٹھٹھہ ہے۔ بعض مقامی خصوصیات کی بنا پر اسے موجودہ حیدرآباد بتاتے ہیں۔ لیکن

جن لوگوں نے مقامی حالات کا مطالعہ زیادہ وقت نظر سے کیا ہے ان کے نزدیک یہ دونوں بیانات قطعاً قرین قبول نہیں اور اس کے مختلف وجوہ ہیں۔ مثلاً پٹالہ سے چل کر ادبی ٹائی میں داخلے سے پیشتر سکند جس جگہ پہنچا تھا وہ ہولڈج کے نزدیک حیدر آباد سے تیس میل جنوب مشرق میں، اور ٹھٹھہ سے ساڑھے میل شمال مشرق میں تھا۔ اور یہی مختلف قرائن کی بنا پر درست معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس زمانے میں دریائے سندھ کا بہاؤ نہ تھا جو آج ہے۔ دریا یقیناً پچیس تیس میل مشرق میں بہتا تھا اور اس کی سب سے بڑی شاخ رن آف کچھ میں گرتی تھی۔ سندھ جیسے میدانی ریگ نادیں کی ایسے مرکزی مقام کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا جو دریا سے فاصلے پر واقع ہو۔ بلکہ سندھ کے متعلق تو ہمیں قطعی طور پر معلوم ہے کہ جیسے جیسے دریا کے دھارے نے رخ بدلے ویسے ویسے سندھ کے مختلف شہر بستے اور ویران ہوتے گئے۔ صحیح ہی معلوم ہوتا ہے کہ پٹالہ، ٹھٹھہ اور حیدر آباد سے بالکل الگ مقام ہو گا۔ اس کی تصدیق یوں بھی ہوتی ہے کہ پٹالہ سے روانہ ہو کر ادبی ٹائی پہنچنے میں سکند کو خاصی منزلیں طے کرنی پڑیں۔ اگر ٹھٹھہ پٹالہ ہوتا اور سکندرواں سے چلتا تو ادبی ٹائی پہنچنے میں اتنا وقت نہیں لگ سکتا تھا۔

ایک مقام کا ذکر کروکالا (Krokalā) کے نام سے آیا ہے۔ جسے ہولڈج کے قول کے مطابق زمانہ وسطیٰ میں کرک کہتے تھے۔ اور ہولڈج کا خیال ہے کہ یہی مقام آگے چل کر کرچی کے نام سے مشہور ہوا۔ ہیگ نے کروکالا کو ایک جزیرہ بتایا ہے اور لکھا ہے کہ ساحل درجہ بدرجہ آگے بڑھتا گیا۔ یہاں تک کہ کروکالا جزیرہ کے بجائے زمین کا ایک حصہ بن گیا۔ زمانہ قدیم کی اطلس میں کروکالا کو کالا لکھا گیا ہے اور اس کا مقام اور بیانیہ بتایا گیا ہے۔ بالکل ہی کیفیت زمانہ قدیم کی ایک اطلس میں ہے۔

آگے بڑھ کر ایک دریا کے عبور کا ذکر آتا ہے جس کے مختلف تلفظ ہیں یعنی اراہس، اریس،

ارٹالس اور اریٹیس۔ اس کے متعلق اہل علم کی رائیں مختلف ہیں لیکن زیادہ تر اصحاب کا خیال ہے کہ یہ وہی دریا تھا جو آج کل پورالی کے نام سے موسوم ہے اور سون میانی کے قریب سمندر میں گر گیا ہے۔ اسے عبور کرتے ہی ادبی ٹائی کا علاقہ ختم ہو گیا اور ریٹائی کا علاقہ شروع ہو گیا۔ یہی دریا ہے جس کے کنارے لسیہ واقع ہے۔

اس کے بعد ایک دریا کا ذکر آتا ہے جس کا نام آگھور (Aghore) بیان کیا گیا ہے۔ مختلف اہل علم کی رائے ہے کہ یہ وہی دریا تھا جسے آج کل مہنگول کہتے ہیں۔

گدروسیہ کے جنوب مغرب میں ساحل کے ساتھ ساتھ ایک علاقے کا ذکر یونانیوں نے جس نام سے کیا ہے ایسا کوئی نام ہمارے ہاں مذکور نہیں۔ اس یونانی لفظ کے معنی ہیں ماہی خور۔ چونکہ یہاں ایسے لوگ آباد تھے جن کا گزراہ مچھلیاں کھانے پر تھا اس لیے یونانیوں نے انھیں اپنی زبان میں ماہی خور قرار دینا مناسب سمجھا اور ان کا علاقہ ماہی خوروں کا علاقہ مشہور ہوا۔ یہ علاقہ موجودہ راس ملان سے گدروسیہ کی آخری مغربی حد تک تھا۔

یہ بھی بتادینا چاہیے کہ گدروسیہ یا مکران کی مغربی حد سکندر کے زمانے میں یا اس کے بعد عربوں کی یورش کے زمانے میں وہ نہ تھی جو آج ہے۔ آج کل یہ حد دریائے دشت کے دہانے پر ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن زمانہ قدیم میں ایران کا وہ علاقہ بھی اس میں شامل تھا جسے آج کل ایرانی بلوچستان کہتے ہیں، اور صوبہ کرمان کا انتہائی جنوبی و مشرقی علاقہ ہے۔ مکران کو جو گدروسیہ کا موجودہ نام ہے مکرانات اسی لیے کہتے ہیں کہ اس کے دو حصے تھے۔ ایک بلوچستانی مکران، دوسرا ایرانی مکران، اس سلسلے میں ایک سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ پورا یا فہرج کو کیوں دار الحکومت بنایا گیا جو انتہائی مغربی حصے میں واقع تھا۔ اس کی دو وجوہ ذہن میں آتی ہیں۔ اول یہ کہ اس مرکز کا انتظام اس وقت ہو واجب مکران کی یا میانہ مشی سلطنت کے زیر اثر آیا اور اس سلطنت کی طرف سے جو مرکز قائم ہو سکتا تھا وہ انتہائے مغرب ہی میں قائم ہو سکتا تھا۔ دوسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ مکران کے زیادہ تر سرسبز و شاداب خطے مشرقی حصے کے بجائے مغربی حصے ہی میں تھے، لہذا امر کرنا اسی جانب

نام لیا گیا۔

جس مسئلہ کو آج کل کیرتھر کہتے ہیں، اس کا پرانا نام کوہستان اربن ٹائی ہی تھا۔ اسی کا ایک حصہ ہمارے زمانے میں کووہ لک کے نام سے بھی مشہور ہوا۔

بعض امور خاص توجہ کے محتاج ہیں۔ مثلاً یونانیوں نے سکندر کے سفر کا جو ریکارڈ مرتب کیا ہے اس میں حب دریا کا کوئی ذکر نہیں حالانکہ سندھ اور بلوچستان کے درمیان یہ نہایت اہم دریا ہے۔ اور اس کے موقع اور محل کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سکندر کے زمانے میں یہ موجود نہیں تھا اور بعد میں ظہور پذیر ہوا۔ اسی طرح اس مقام کا کوئی ذکر نہیں ہے آج کل منگو پیر کہتے ہیں۔ اور پرانے زمانے میں اس کا نام منجاری تھا۔ اس کے موقع کا معائنہ بہ نظر غائر کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک زمانے میں یہ بہت بڑا اور قدیم شہر تھا۔ جگہ خاصی بلند، پاس حب دریا، سمندر کا قرب اور سندھ، بلوچستان، ایران وغیرہ کی قدیم شاہراہ کا نہایت اہم مقام۔ غیر ممکن ہے کہ سکندر نے یہاں منزل نہ کی ہو۔ یا اس کی گذرگاہ میں یہ مقام نہ آیا ہو لیکن ہم اس لیے کچھ کہہ ہی نہیں سکتے کہ اس کا کوئی ذکر سفر کی مختلف رودادوں میں نہیں اگرچہ قیاس ہی کہتا ہے کہ سکندر پٹالہ سے چل کر منزلیں طے کرتا ہوا اسی مقام یعنی منگو پیر یا منجاری پہنچا ہوگا۔

مختلف روایات کے مطابق سکندر نے ستمبر یا اکتوبر میں سندھ سے کوچ کیا۔ وقت میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ سفر کے آغاز کے لیے عینہ کوئی نہیں بتایا گیا بلکہ یہ تو یہ کہا گیا ہے کہ ستاروں کے اس بھرمٹ کا طلوع ختم ہو چکا تھا جسے خریا یا پروں کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اٹلی میں یہ صورت آغاز نومبر پر پیش آتی تھی۔ قیاس یہ ہے کہ کمران و سندھ میں ایسی صورت ستمبر کے اخیر یا اکتوبر کے کسی حصے میں پیش آئی ہوگی۔ دوسرے بارشیں ختم ہو چکی تھیں اور اس حصے میں بارشوں کا اختتام عموماً ستمبر میں ہو جاتا ہے۔

سکندر کے پاس کم و بیش ایک لاکھ میں ہزار فوج تھی۔ اس میں آٹھ ہزار آدمی نیاد کس کے ساتھ جہازوں پر سوار ہو کر چلے۔ باقی ایک لاکھ بارہ ہزار میں سے قریباً ۲۰ ہزار آدمی اپنے ساتھ رکھ لیے۔

باقی فوج نوے ایک نوے ہزار سے کم نہ ہوگی جسے بھاری سامان کے ساتھ اٹریس کی سرکردگی میں عام راستے سے روانہ کر دیا۔ یہ راستہ سہل گزار تھا، اگرچہ خاصا لمبا تھا۔ نیا دکن کو حکم دیا کہ وہ کچھ دیر انتظار کرے تاکہ ہوائیں سازگار ہو جائیں اور سمندر میں مدوجز کا سلسلہ رک جائے اس صورت میں بحری سفر زیادہ سہولت سے طے ہو سکتا تھا۔

سکندر نے غالباً ابتدا ہی میں فیصلہ کر لیا تھا کہ اپنی فوج کے ایک حصے کو سمندر کے راستے بھیجے گا۔ اس لیے کہ اس کا اصل مقصد فتوحات کے علاوہ یہ تھا کہ وینیک کے جزایاں اور تمدنی معلومات میں جتنا اضافہ کر سکتا ہے کر دے۔ دشوار گزار راستوں کو اختیار کرنے کی اصل وجہ یہ ہی تھی۔ اسی لیے اس نے دیباچے سندھ کی مختلف شاخوں میں جہان بین کا سلسلہ جاری رکھا۔ وہ خود کشتیوں میں بیٹھ کر مختلف شاخوں سے گزر کر سمندر میں پہنچا اور ساحلی علاقے کی پوری دیکھ بھال کی۔ اور اس کے بعد نیا دکن کو حکم دیا کہ فوج کا ایک حصہ جہازوں میں سوار کر کے سمندر کے راستے خلیج فارس میں پہنچے۔ یقیناً اس سے قبل لوگ سمندر کے راستے آتے جاتے ہوں گے۔ سندھ کے ساتھ نیر ہندوستان کے مغربی ساحل سے مشرق وسطیٰ کے تجارتی تعلقات پہلے سے چلے آتے تھے۔ سندھ پہنچ کر سکندر کو اس سلسلے میں زیادہ معلومات حاصل ہو گئی ہوں گی۔ باقی فوج کو لے کر اس نے خشکی کے راستے واپسی کا فیصلہ کر لیا۔ اس فوج کو پھر دو حصوں میں تقسیم کیا۔ ایک حصے کو کلاٹریس کی سرکردگی میں اس راستے بھیج دیا جہاں سے عام قافلے آتے جاتے تھے جسے عام طور پر درہ مولاکا راستہ کہتے ہیں۔ یہ راستہ درہ بولان کے راستے کے مقابلے میں نسبتاً سہل سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ کلاٹریس فوج کے بڑے حصے نیز بھاری سامان کو لے کر اس راستے کو مٹا اور وہاں سے قندھار پہنچا۔ پھر دریائے اوغنداب کے ساتھ ساتھ کرمان کی طرف روانہ ہو گیا، اور دشت کو مہرور کے کسی مقام پر کرمان میں سکندر سے جا ملا۔

فوج کے ایک حصے کو سکندر نے اپنی ماتحتی میں رکھا اور گدروس یہ یا کرمان کا راستہ اختیار کیا جو درہ اور پانی کی قلت کے اعتبار سے بہت مشکل سمجھا جاتا تھا، نیز اس میں دشوار گزار درے اور خوفناک ریگ زار بھی واقع تھے۔

عام طور پر بیان کیا جاتا ہے کہ سکندر نے سنا تھا کہ خورش اور ملکہ سیرمیش نے یہ راستہ اختیار کیا تھا مگر وہ اسے طے نہ کر سکے۔ سکندر نے یہ سنتے ہی فیصلہ کر لیا کہ وہ اسی راستے سے جائے گا تاکہ اپنے اس کارنامے کے ذریعہ سے خورش اور سیرمیش پر فوقیت لے جائے لیکن حقیقت یقیناً یہ نہیں اس لیے کہ اس سے سکندر کی عقل و دانش اور فہم و بصیرت کے متعلق کوئی اچھا اثر پیدا نہیں ہوتا، کسی کام کو محض اس لیے اختیار کرنا کہ زمانہ سابق کے دو مشہور فرماں بردار نہ کر سکے بجائے خود کوئی قابل فہم کارنامہ نہیں ہے۔ اس فیصلے میں سکندر کے سامنے دو مقصد تھے۔ اول یہ کہ بیڑے سے قریب تر رہے تاکہ وقتاً فوقتاً اور جا بجا اس کے لیے رسد کا انتظام کرنا جاسکے۔ میرٹھ لایٹ نے لکھا ہے کہ سکندر کی اصل غرض بیڑے کی امداد و اعانت کے سوا کچھ نہ تھی، اور اس نے کران میں سے سفر کی مشکلات کا ذکر خود سن رکھا تھا، مگر پورے حالات اس کے کان تک نہ پہنچے تھے۔ یہ سمجھنا چاہیے کہ اگر سکندر کو پورے حالات معلوم ہوتے تو وہ کران میں سے گزرنے کا ارادہ ترک کر دیتا؟ اگر ایسا ہوتا تو بیڑے کے لیے غذا اور پانی کے مکمل انتظامات کے بغیر بحری سفر کی صورت تھی؟ سکندر عزم کا پکا اور ہمت کا دھن تھا جب اس نے بیڑے کو سمندر کے راستے بھیجنے کا فیصلہ کر لیا تو ساتھ ہی کران میں سے گزرنے کا فیصلہ ہو گیا۔ اس سفر میں مشکلات کم ہوتیں یا زیادہ سکندر رک نہ سکتا تھا اور جن کاموں کو دنیا غیر ممکن سمجھتی تھی انہیں پورا کرنا سکندر کے عزم و ہمت و ہمیز کا حکم رکھتا تھا۔ دوم اس لیے کہ سندھ سے کران کے راستے ایران پہنچنا ایک اہم جغرافیائی اقدام تھا اور سکندر اپنی اولوالعزمی کی بنا پر اس قسم کے اقدامات کا ہمیشہ خواہاں رہتا تھا۔ یقیناً اس اقدام سے دنیا کے جغرافیائی علوم میں اضافہ ہوا اور سکندر کی ایک خاص غرض یہ بھی تھی۔

## مسلمان مورخین

(مسلمہ کے لیے دیکھیے ثقافت مارچ ۱۹۶۳ء)

جلال الدین سیوطی

امام ابو الفضل عبدالرحمن بن کمال ابی بکر سیوطی، بھی ہماری تاریخ کے ایسے چمکے ستارے ہیں جن کے سبب جہالت کے بہت سے اندھیرے دور ہوئے۔

جلال الدین سیوطی ایک بہت اہم نچے خاندان کے ختم و چراغ تھے۔ ان کے دادا امام الدین مشائخ میں سے تھے اور دوسرے اعزاء بھی اس مادی دنیا میں اچھی حیثیت کے مالک تھے۔ کوئی بڑا تاجر تھا، کوئی حاکم، اور کوئی امیر۔ ان کے خاندان نے سیوطیوں میں ایک مدرسہ بھی بنا رکھا تھا۔ جس کا اہتمام ان ہی لوگوں کے سپرد تھا۔ امام سیوطی کا اپنا بیان ہے کہ ان کے دادا اچھے تھے، اور بغداد کے ایک محدّ الثمیرہ کی طرف اپنی نسبت کرتے تھے۔ سیوطی ۸۴۹ھ کے ماہ رجب میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے والد انھیں حصولِ برکت کی خاطر شیخ محمد مجدّد کے پاس لے گئے جو مشہد القیس کے جوار میں رہتے تھے۔ چھ سال کی عمر میں ان کے والد اس دنیا سے رخصت ہو گئے تو ان کے ایک وصی شہاب بن طباطبائی نے ان کی پرورش کی۔<sup>(۱)</sup>

اچھے آٹھ سال کے نہ ہوئے تھے کہ قرآن حفظ کر لیا۔ پھر عمدہ، منہاج الفقہ والملاہول اور الفیہ ابن مالک پڑھا اور کئی دوسرے بڑے شیوخ سے فقہ و نحو کی تحصیل کی۔ فرائض ملا فرخی سے پڑھے۔ بلقینی

(۱) حسن الحاضرہ جز: اول، ص ۱۴۰ (۲) طبقات الاسدی ص ۱۲۴، المخطوط المجدیدہ جز ۱۲، ص ۱۰۵

الغزالیہ ص ۱۳، روایات الجنات ص ۲۳۲۔

بعض سے متعلق کتابوں کو برباد کر دیا۔ بعض کو نیلام کر دیا۔ اور باقی کتابیں اس نے اپنے معتقدین القاضی الفاضل اور عماد الدین الاصغریٰ کو دے ڈالیں۔

ان نیم سرکاری کتب خانوں کا تذکرہ ختم کرنے سے پہلے ہم بتانا چاہتے ہیں کہ ان کتابوں کا بیشتر حصہ کتب خانہ ہائے عام میں منتقل کر دیا گیا تھا۔ جیسا کہ ہم ان امر کے کتب خانے اور عالمی محل کے کتب خانے کے متعلق لکھ چکے ہیں کہ بیشتر حصہ دارالعلم میں منتقل کر دیا گیا تھا۔  
ذاتی کتب خانے

یہ کتب خانے ملانے اپنے ذاتی استعمال کے لیے قائم کیے تھے۔ ہمیں کوئی عالم ایسا نہیں ملتا جس نے اپنے لیے کچھ کتابیں جمع نہ کی ہوں۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن قدر علما تھے اسی قدر کتب خانے بھی تھے۔ بہر حال ہم ان میں سے صرف چند کتب خانوں کا مختصر حال بیان کرتے ہیں:

### کتب خانہ الفتح بن خاقان میتوفی ۷۲۷ھ

الفتح بن خاقان کتابوں کا بڑا عاشق و دلدادہ تھا۔ وہ ہر وقت کوئی نہ کوئی کتاب اپنی بغل میں رکھتا تھا۔ اور جب ذرا سا وقت ملتا ملتا لہ کر کے لگتا تھا۔ "علی بن یحییٰ النعم کو اس کام کے لیے مقرر کیا گیا تھا کہ وہ الفتح کے لیے کتابیں منتخب کر کے کتب خانہ ترتیب دے۔ علی نے کچھ کتابیں اپنے کتب خانے سے منتقل کر دیں اور ان کے علاوہ دیگر کتب بھی جو حاصل ہو سکیں یہاں لاییں اور اسی طرح ایک بے نظیر شاندار کتب خانہ تیار کر دیا۔ اس کتب خانہ کے لیے متعدد کتابیں کبھی گئیں خاص طور پر نامور عالم الجاحظ نے یہ کام اپنے ذمہ لیا۔ ابن النذیم کی رائے اس

۱) الروضین (دوبند شامہ) ج ۱، ص ۲۶۷ + المخطوطات، ج ۱، ص ۲۰۹ (۲) الفہرست، ص ۱۶۹ + ارشاد

ج ۶، ص ۵۶ + فوات الدکنی، ج ۲، ص ۱۲۳ (۳) الفہرست، ص ۲۰ + ارشاد، ج ۵، ص ۲۵۹

فوات، ج ۱۲، ص ۱۲۳۔



کتب خانے کے متعلق یہ ہے کہ کسی شخص نے کیا بہ لحاظ تعداد و کیا بہ لحاظ خوبصورتی و خوش نمائی اس سے بہتر مجموعہ کتب نہیں دیکھا تھا۔

کتب خانہ حنین بن اسحاق میتوفی ۵۲۶ھ

فاضل طب حنین کو اپنے عہد کی نہایت کا درجہ دار زبانوں پر پورا پورا عبور حاصل تھا۔ یعنی وہ یونانی، شامی، فارسی اور عربی زبانوں پر عادی تھا۔<sup>(۱)</sup> لہذا اس کے کتب خانہ کی یہ خصوصیت تھی کہ اس میں علم طب کی کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ تھا اور مختلف زبانوں کی کتابیں بھی تھیں۔ درحقیقت حنین نے بے حد سعی و کوشش سے کتابیں جمع کی تھیں اور اس کے کتب خانے کا شمار اس زمانے کے بہترین اسلامی کتب خانوں میں ہوتا تھا۔ اس نے محض کتابوں کے لیے مختلف ملکوں کی سیاحت کی تھی اور ہر سفر میں خاصی تعداد کتابوں کی جمع کر کے لایا کرتا تھا۔<sup>(۲)</sup> علاوہ ازیں خود اس کے بے شمار تلامذہ اور اس کی اپنی تصانیف سے بھی خاصا اضافہ ہونا یقینی ہے۔<sup>(۳)</sup>

کتب خانہ ابن المثنیٰ میتوفی ۵۶۷ھ

ابن المثنیٰ جو اپنے زمانے کا بہترین نحوی تھا اور دیگر علوم کا بھی مستند عالم تھا کتابوں کا بے حد علاوہ تھا لیکن اس کی مالی حالت اس قدر خراب تھی کہ اپنی خواہش کے مطابق اپنا کتب خانہ بنانے کے قابل نہ تھا۔ کتابوں سے اسے ایسی گن تھی کہ ایسا معلوم ہوتا ہے بعض دفعہ ان کے حصول کے لیے وہ ناجائز طریقے بھی استعمال کرتا تھا۔ نیلام میں یا کتاب کی دوکان میں جب وہ کسی کتاب کو خریدنا چاہتا تو چپکے سے اس کے چند اوراق پھاڑ کر لگ کر لیتا تھا اور کتب فروش کو اور دیگر خریداروں کو کتاب کا یہ نقص دکھا کر کتاب کی قیمت گمادیتا تھا اور پھر خرید لیا کرتا تھا پھر وہ صفحات اس میں جوڑ دیتا

(۱) الفہرست، ص ۱۶۹ (۲) ابن ابی اصیبعہ، ج ۱، ص ۱۸۶ (۳) الفہرست، ص ۱۸۶ + القفلی، ص ۴۴۳

ابن ابی اصیبعہ، ج ۱، ص ۱۸۷

(۴) القفلی، ص ۱۷۲ + ابن ابی اصیبعہ، ج ۱، ص ۱۸۷ - ۲۰۰

کرتا تھا۔ علاوہ ازیں اگر کسی سے کوئی کتاب سفار لیتا تو واپس ہی نہ کرتا بلکہ نہایت افسوس کا اظہار کر کے کتاب کے مالک سے کہہ دیتا کہ اب تو اس کتاب کا میرے کتب خانے سے نکلنا مشکل ہی ہے۔ ہر حال پر بھی اس نے تمام کتابیں طالبانِ علم کے لیے ترکہ میں چھوڑیں۔<sup>(۱)</sup>

کتب خانہ الموفق بن مطران متوفی ۵۸۷ھ

لبیب فاضل الموفق کو کتابوں سے عشق تھا۔ اس نے اپنے کتب خانے میں تقریباً دس ہزار کتابیں چھوڑیں۔ چونکہ وہ بہت اچھا خوشنویس تھا لہذا اس نے بہت سی کتابیں اپنے کتب خانے کے لیے خود نقل کی تھیں اور اس کام کے لیے تین کتاب اور بھی ملازم رکھے تھے۔ اس نے اکثر کتابوں کی تصحیح بھی کرائی اور ان پر حواشی بھی لکھے تھے۔<sup>(۲)</sup>

کتب خانہ جمال الدین القفطی متوفی ۶۴۶ھ

شام کے حکمران ایوبی خاندان کا وزیر القفطی مختلف علوم و فنون کا مسلم الثبوت استاد تھا۔ اسے کتابوں سے ایسا شغف تھا کہ لوگ دور دراز کا سفر کر کے اس کے لیے کتابیں اور نایاب مسودے لایا کرتے تھے۔ وہ بھی دل کھول کر نہایت فیاضی سے معاوضہ دیا کرتا تھا۔ اسے کتابوں سے ایسا عشق تھا کہ شادی کرنے سے بھی انکار کر دیتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے کتب خانے کی مالیت پچاس ہزار دینار تھی۔ اس کی وصیت کے مطابق اس کی وفات کے بعد تمام کتابیں حلب کے حکمران المناصر کو دیدی گئیں۔<sup>(۳)</sup>

کتب خانہ البشیر بن فہاکہ متوفی اواخر پانچویں صدی

فاضل لبیب ابن فہاکہ کے پاس کتابوں کا ایک حیرت انگیز ذخیرہ تھا۔ وہ اپنا بیشتر وقت کتب خانے ہی میں گزارا کرتا تھا۔ لکھتے ہیں کہ اس کی بیوی کتابوں سے بے حد ملتی تھی کیونکہ وہ اپنا

۱) یاقوت، ج ۴، ص ۲۸۶ (۲) ابن ابی اصیبعہ، ج ۲، ص ۱۷۸، خطبات شام و مصر، ج ۱، ص ۱۶۳

(۳) فوات الوفيات، ج ۲، ص ۹۷، خطبات شام، ج ۱، ص ۱۹۲، اسلامک پبلشرز، ۱۹۶۹ء

سارا فالتو وقت کتب خانے ہی میں صرف کیا کرتا تھا۔ چنانچہ اس کی بیوی نے اس کی وفات کے بعد  
 و فوراً بیچ و غم سے ان ساری کتابوں کو گھر کے اند ایک آرائشی حوض میں پھینک دیا۔ اگرچہ کتابوں  
 کو جلد ہی وہاں سے نکال لیا گیا لیکن پھر بھی کتابیں خراب ہو گئیں اور کاغذ کا بہت سا رنگ بدل گیا۔<sup>۱۱</sup>  
 کتب خانہ افرائیم بن زفان

علی بن رضوان کا بہترین شاگرد افرائیم تھا۔ اس کے پاس خزان کتب تھے جن میں زیادہ تر  
 طب کی کتابیں تھیں۔ کسی سبب سے افرائیم اپنے کتب خانہ میں سے دس ہزار کتابیں بیچنے پر راضی ہو  
 گیا۔ اور خریدار اتفاق سے کوئی عراقی تھا۔ جب ملک الافضل نے یہ خبر سنی تو اس نے تمام کتابیں  
 خریدنے کا فیصلہ کیا تاکہ مصری ان کتابوں سے استفادہ کرے۔ یعنی کتابیں عراق نہ جاسکیں۔ لہذا  
 سب کتابیں الافضل کے کتب خانے میں منتقل ہو گئیں۔ لیکن پھر بھی اس سے دو گنی کتابیں بچ رہیں۔<sup>۱۲</sup>  
 کتب خانہ عماد الدین الاصفہانی

عماد الدین الاصفہانی نے جب یہ سنا کہ فاطمی کتب خانے کی کتابیں بہت کم قیمت پر فروخت  
 ہو رہی ہیں تو فوراً انعام میں پہنچ گیا۔ جن اعلیٰ درجہ کی کتابوں کو اس نے منتخب کیا ان کی قیمت چند سو  
 دینار ہوتی تھی۔ لیکن صلاح الدین نے اسے کتابیں بلا قیمت نذر کر دیں۔ کچھ دن بعد صلاح الدین  
 نے محل کے کتب خانے سے کچھ اور کتابیں منتخب کر کے عماد الدین کو عطا کیں۔ کتابوں کے  
 تیسرے نصف کے متعلق عماد الدین نے یہ لکھا ہے :

”ایک دن میں سلطان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس کے سامنے کچھ کتابیں پڑی ہوئی تھیں  
 مجھے ان کتابوں پر نظر ڈالنے کے لیے بلایا گیا، اور جب مجھ سے یہ کہا گیا کہ ان میں چند کتابیں ایسی  
 ہیں جن کی تمہیں تلاش تھی تو میں نے جواب میں عرض کیا کہ یہ تو ساری ہی کتابیں میرے مطلب کی ہیں  
 چنانچہ وہ سارا ذخیرہ مجھے بخش دیا گیا۔“<sup>۱۳</sup>

(۱) ابن ابی اصیبعہ، ج ۲، ص ۴۵۸، القفلی ص ۲۶۹ (۲) ابن ابی اصیبعہ، ج ۲، ص ۱۰۵ (۳) الروضین، ابو الشامہ

## سکندر اعظم کا سفر

سکندر اعظم نے معلومہ دنیا فتح کر لینے کے سلسلہ میں مقدونیہ سے ایران و ہندوستان تک پھر واپسی میں سندھ و مکران سے بابل تک خشکی کے راستے جو طویل اور دشوار گزار سفر کیا وہ پہلے خود ایک بہت بڑا کارنامہ ہے اور اس کو بوجہ تاریخ قدیم میں خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس لیے کہ یہ پہلار کیا روٹ ہے جس سے ایشیائے کوچک، شام، مصر، ایران، سیستان، افغانستان، ترکستان، ہندوستان اور مکران کے جزائری حالت و کوائف معلوم ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ حضرت مسیح علیہ السلام سے تین صدیاں پیشتر تھے۔ سکندر نے اپنی فوج کے ساتھ ایسے آدمی بھی لے لیے تھے جو علمی لحاظ سے مختلف احوال و کوائف مرتب کرتے جاتے تھے۔ وہ پورا ریکارڈ تو محفوظ نہیں رہا لیکن جو کچھ زمانے کی دست برد سے بچ گیا وہ بھی بڑا ہی قابل قدر ہے اگرچہ میں اسے موجودہ حالات کے ساتھ مطابقت دینے میں خاصی مشکلات پیش آتی ہیں۔ ہجستان کے مختلف حصوں کے نام سکندر کے زمانے میں وہ نہ تھے جو آج ہیں۔ دریاؤں، پہاڑوں اور علاقوں کے نام مختلف تھے۔ پھر یونانیوں نے جو نام سنے انھیں اپنی زبان کے سانچے میں ڈھالا۔ نیز بعض ناموں کا ترجمہ یونانی زبان میں کر دیا۔ اس وجہ سے تحقیق کے سلسلہ میں مشکلات بہت بڑھ گئیں۔ لیکن دریا اور پہاڑ بر حال موجود تھے۔ اگرچہ دریاؤں کے بہاؤ میں تھوڑی بہت تبدیلی ہو گئی ہو۔ اس طرح ہم اس ریکارڈ کو سامنے رکھ کر ایک ایسا نقشہ تیار کر سکتے ہیں جو حقیقی حالات سے اقرب ہو۔

سکندر اپنے باپ فیلقوس (فلپس) کے بعد ۳۲۶ ق۔ م میں مقدونیہ کا بادشاہ بنا۔ مقدونیہ فیلقوس کے زمانے میں فوجی قوت اور صلاحیت کے بل پر یونان کی تمام ریاستوں میں قیادت کا

درجہ حاصل کر چکا تھا۔ اور اس نے ایک جمیست کی بنیاد رکھ دی تھی جس کا مدعا یہ تھا کہ مشترکہ فوجی قوت کے ساتھ ایران پر یورش کی جائے جو دارا گشتا سپہ کے وقت سے نہایت خوفناک حملہ کر چکا تھا۔ فیلقوس اپنے منصوبے کو جامہ عمل نہ پہنا سکا تھا کہ مارا گیا اور اس کی میراث جس میں سلطنت ایران پر حملہ بھی شامل تھا اس کے نوجوان بیٹے کے حوالے ہوئی جس نے زندگی کی ہر طرف میں بہاریں دیکھی تھیں۔

فیلقوس ایک تجربہ کار اور کم سن سال تاجدار اور سپہ سالار تھا۔ اپنے طویل کارناموں کی وجہ سے اس نے یونانیوں پر مہیبت قائم کر رکھی تھی۔ اس کی جگہ نوجوان سکندر تخت نشین ہوا تو مختلف یونانی ریاستوں نے مقدونیہ کی قیادت کا ہوا اپنی گردن سے اتار پھینکنے کی کوشش کی۔ سکندر نے دو سال انھیں زیر اثر رکھنے پر صرف کر دیے جب یونانی کے داخلی معاملات کے متعلق پورا اطمینان ہو گیا تو ۳۳۴ ق۔ م کے موسم بہار میں وہ فوج لے کر ایشیا پر یورش کے لیے روانہ ہوا۔ اپنی زندگی کے باقی بارہ سال اس نے مشرق کے مختلف ممالک ہی میں گزارے اور اسی مختصر سی مدت میں وہ کاہلے انجام دیدیے جس کی کوئی مثال تاریخ قدیم میں نہیں ملتی اور بعد کی تاریخ میں بھی سپہ سالاری کے ایسے کاہلے بہت کم نظر آتے ہیں۔ یہی بارہ سال ہیں جن میں سکندر کو عالمگیر شہرت حاصل ہوئی اور آج بھی دُنیا کے چند نادار البھود سپہ سالاروں میں شمار ہوتا ہے جکہ بعض لوگ اسے دیہاکا گناہ سپہ سالار ملتے ہیں اس نے درہ داریا ل کو اس مقام پر عبور کیا جہاں یہ زیادہ سے زیادہ تنگ تھا اور جہاں اس سے بیشتر ایرانی شہنشاہ اس آبائے کو عبور کر کے یونان پر حملہ آور ہو چکے تھے۔ ایرانیوں سے پہلی لڑائی دیدیئے گریکس پر ہوئی جو ایشیائے کوچک کا مشہور دیہا ہے۔ اور جنوب سے شمال کی جانب بہتا ہوا بحیرہ امورا میں گر تہے۔ اس لڑائی میں کامیابی کے بعد سکندر آہستہ آہستہ آگے روانہ ہوا۔ اس کی کوشش ایک طرف یہ تھی کہ ساحلی علاقوں کو قبضے میں لے آئے تاکہ ایرانی بیڑے کے لیے کہیں اس کے عقب میں فوج اتارنے کا موقع باقی نہ رہے وہ دوسری طرف وہ اندرون ملک کے تمام اہم اور ضروری مقامات پر قابض ہو جانا چاہتا تھا۔ اس سلسلے میں اسے سب سے زیادہ بحرِ ہند ان یونانی نوآبادیوں پر تھا جو

ایشیائے کوچک کے ساحل پر جا بجا ایسی ہوئی تھیں اور مجبوری کی حالت میں حکومت ایران کی اطاعت کا دم بھر رہی تھیں۔

اندرون ملک میں اس کا قابل ذکر سفر وہ ہے کہ وہ ریاست فریجیا کے مرکزی مقام گارڈین پہنچا۔ وہاں ایک رتھ زمانہ قدیم سے بڑا ہوا تھا جس کے جوئے کو رتے سے باندھتے وقت ایسی گانٹھ دیدی گئی تھی کہ کسی سے کھل نہ سکتی تھی۔ مشہور تھا کہ جو شخص یہ گانٹھ کھول لے گا وہ ایشیا کا تاجدار بن جائے گا۔ سکندر وہاں پہنچا تو اس نے توار سے گانٹھ کاٹ کے رکھ دی۔ اس طرح اپنے لیے ایشیا کی تاجداری کا استحقاق پیدا کر لیا یا کم از کم اس کے لشکریوں اور اہل فریجیا کو یقین ہو گیا کہ وہ جو بھی قدم اٹھائے گا کامیاب ہوگا۔ یہاں تک کہ پورے ایشیا کا مالک بن جائے گا۔

مذکورہ بالا گانٹھ کے متعلق سکندر کا یہ عقیدہ ہو یا نہ ہو لیکن عوام کا یہ عقیدہ ضرور تھا۔ اس سے ان میں حوصلہ مندی اور ہمت کی نئی روح پیدا ہو گئی، اور ہر سپہ سالار اپنی فوج کے معتقدات اور تصورات سے پورا فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے۔ سکندر نے بھی یہی کیا۔ اور معلوم ہے کہ وہ انھیں یونانیوں میں سے تھا جو دین و مذہب کے چندال معتقد نہ تھے۔ لہذا عوام کی خوش اعتقادی کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کرنے میں اس کو کیا تاثر مل سکتا تھا۔

بہر حال ایشیائے کوچک کے وسطی اور ساحلی علاقوں کو فتح کرتا ہوا وہ شام کی طرف بڑھا۔ موجودہ خلیج اسکندرونہ کے نزدیک اسوس نام مقام پر اسے پھر ایرانیوں سے جنگ پیش آئی۔ اس جنگ میں دارا سوم شہنشاہ ایران خود شریک تھا۔ اس کی فوج کے بے پناہ ہونے میں کسی کو کلام نہ ہو سکتا تھا۔ سکندر کی حیثیت اس کے مقابلے میں بہت معمولی نظر آتی تھی۔ لیکن سکندر نے اپنے عسکری کمالات سے فائدہ اٹھا کر ایرانیوں کو شکست فاش دی۔ یہاں تک کہ دارا اپنی بیوی اور بچوں کو چھوڑ کر میدان سے بھاگ بھگا۔ سکندر نے ایران کی ملکہ اور اس کے بچوں کے احترام میں کوئی کسر اٹھانہ رکھی۔ دارا اپنی سلطنت کا خا صا بڑا حصہ حواسلے کر کے صلح پر آمادہ تھا۔ لیکن سکندر کو دو لڑائیوں میں ایران کی جنگی قوت کا جو تجربہ ہو چکا تھا وہ بڑا حوصلہ افزا تھا۔ سکندر جب تھوڑے ایرانیوں کے لیے کھلا تھا تو

بہر حال اسے قوی امید ہوگی کہ کامیابی حاصل کر کے رہے گا۔ وہ لڑائیوں نے یقین دلادیا تھا کہ ایرانی کہیں بھی اس کے مقابلے میں ٹھہر نہیں سکتے۔ جب پوری سلطنت کی تحریز خاصی سہل نظر آتی تھی تو وہ کسی ایک جھڑپ کو لے کر صلح پر کیوں کر آمادہ ہو سکتا تھا۔ گرنیکس اور اسوس کی لڑائیاں اس کے بلند عزائم کے لیے ہمیز ثابت ہوئی تھیں اور اس نے فیصلہ کر لیا کہ ایران کو ختم کیے بغیر پیش قدمی نہ کیے گا۔ سوس کے بعد سکندر نے شام کے ساحلی مقامات سحر کیے۔ بیشتر مقامات نے لڑائی کے بغیر حوالگی قبول کر لی صرف صور (Tyre) نے مقابلہ کیا اور وہ اس بنا پر کہ صور کا موقع اور محل حدود درجہ اہم تھا۔ خصوصاً اس کا جو قلعہ سمندر کے اندر تھا اسے سراسر ناقابلِ تحریز مانا جاتا تھا۔ لیکن سکندر نے مشکلات کے باوجود صور کو فتح کیا اور آبادی کو مقابلے کی پاداش میں حدود درجہ ظلم و جور برداشت کرنے پڑے۔

شام سے آگے بڑھ کر غزہ کے مقام پر مقابلے کی نوبت آئی۔ سکندر یہاں بھی کامیاب ہوا اور مصر پہنچ گیا۔ دراصل وہ بحیرہ روم کی ارد گرد کی سرزمینوں پر قابض ہو کر مشرقی بحیرہ روم کو یونانی سمندر بنا لینے کے لیے کوشاں تھا۔ مصر میں بھی اسے مقابلے سے سابقہ نہ پڑا۔ یہاں اس نے اپنے نام پر وہ شہرہ آفاق بندرگاہ تعمیر کرائی جو صدیوں تک علوم کا مایہ ناز مرکز بنی رہی۔ نیز بحیرہ روم میں تجارت کی مشہور ترین منڈی بن گئی یعنی اسکندریہ۔ سکندر نے اپنے نام پر جگہ جگہ ایسے شہر آباد کیے تھے۔ ان میں سے صرف ہی بندرگاہ باقی رہ گئی۔

مصر کی طرف سے مطمئن ہو کر سکندر نے قلب ایران کا رخ کر لیا۔ ارمیہ کے قریب گاگامیلہ میں دارا سے آخری جنگ پیش آئی۔ فوج اور ساز و سامان کی کثرت کے باوجود دارا نے یہاں بھی شکست کھائی۔ اسی جنگ نے ایران کی ہجرتی یا کیانی سلطنت اور خوددار کی تقدیر کا فیصلہ کر دیا۔

اس زمانے میں ایران کے چار بڑے دارالحکومت تھے۔ ایک بابل۔ دوسرا سوس۔ تیسرا پرسی پولس یا اطلخ اور چوتھا ہمدان جسے پرانے زمانے میں اکتبا نہ یا گبتا نہ کہتے تھے۔ گاگامیلہ سے دارا ہمدان کی طرف بھاگا۔ سکندر پہلے بابل پہنچا۔ وہاں سے اسوس ہوتا ہوا پرسی پولس گیا۔ پھر اس

شرف المذاہبی، شمس بن الغلاتی، جلال محل، المزمین العقی، البرهان البعاعی، الشمس المذاہبی، سیف الدین البکتری، علامہ محی الدین المکلفی بھی ان کے شیوخ ہیں۔

امام صاحب کی اپنی روایت ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے ۸۶۶ھ میں جب کہ ان کی عمر ابھی سترہ سال کی بھی نہ ہوئی تھی، پہلی کتاب تصنیف کی یہ کتاب شرح الاستاذ والبطلہ تھی جس کو تصنیف کر کے اپنے استاذ شیخ الاسلام البلقینی کی خدمت میں آئے۔ اور ان سے تقریظ لکھوائی۔<sup>۱۲</sup>

البلقینی بہت بڑے فقیہ تھے، یہی وجہ تھی کہ امام سیوطی ان کی موت تک ان سے وابستہ رہے۔ ان کے بعد ان کے صاحبزادے کا دامن پکڑا۔ پھر شرف الدین المذاہبی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور تفسیر بیضاوی، المنہاج اور شرح البہمہ کا کچھ حصہ پڑھا۔ حدیث و عربیت کی تعلیم علامہ تقی الدین الشبلی الحنفی سے کی۔ ان کی خدمت میں امام صاحب چار سال رہے۔ اس زمانہ میں بھی انھوں نے دو کتابیں تالیف کیں، ایک شرح الغنیہ اور دوسری صحیح الجوامع۔ ان دونوں کتابوں پر ان کے استاذ گرامی نے تقریظ لکھی۔ امام صاحب نے بڑے فخر کے ساتھ لکھا ہے کہ ان کے استاذ گرامی نے ان کے توجہ دلانے پر اپنی ایک حوالہ کی غلطی کی فوری اصلاح کر لی اور ذرا جرح نہ کی۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ان کے استاذ نے لاشعاً کے حاشیہ پر ایک حدیث درج کی تھی جس میں ابن ماجہ کا حوالہ دیا تھا اور امام صاحب کے خیال میں یہ حدیث ابن ماجہ کی نہ تھی۔ اپنے حکم کو یقینی بنانے کے لیے انھوں نے ابن ماجہ کو کوئی تین بار پڑھا اور جب یہ حدیث اس میں انھیں درج نہ ملی تو انھوں نے معمم الصحابہ لابن قانع دیکھی اور یہ حدیث اس معمم میں تھی۔ وہ اس یقین کے بعد اپنے استاذ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اصلاح پیش کی۔ استاذ نے بغیر کسی جرح کے یہ اصلاح تسلیم کر لی۔ امام صاحب کے الفاظ ہیں:

”فمستالی الشیخ واخبرته خبراً و ما سمع من ذاک اقد نعمة و اقد اقلم فغضب علی لفظ ابن ماجہ و الحق ابن قانع فی الحاشیہ۔ فاعظمت ذاک و ہتیبہ لعظم منزلة الشیخ



فی قلبی و احتقاری فی نفسی۔"

"میں شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا اور قصہ عرض کیا۔ انھوں نے محض مجھ سے سن کر اپنا مسودہ ملیا، قلم اٹھایا، لفظ ابن ماجہ کو کاٹا اور اس کی جگہ ابن قانع بڑھادیا۔ اس سے میرے دل میں شیخ کی عظمت بہت بڑھ گئی اور مجھے اپنا آپ بہت ہلکا محسوس ہونے لگا۔"

امام صاحب ہی کا بیان ہے کہ ان کے استاد نے خود انھیں بعد میں بتایا کہ ابن ماجہ سے ان کی مراد مشہور ابن ماجہ نہ تھے بلکہ ابن ماجہ البرہان الملبی تھے۔ اور غالباً اسی سبب سے امام صاحب کے دل میں اپنے استاد کی عزت بڑھی اور اپنا آپ ہلکا محسوس ہوا اور پھر انھوں نے ان کی موت تک ان کا دامن بھی ہاتھ سے نہ چھوڑا۔

ان کی موت کے بعد امام صاحب نے علامہ عیالہ الدین الکافجی کا دامن پکڑا اور چار سال ان کی خدمت میں رہے۔ ان سے انھوں نے تفسیر، اصول اور عربیہ اور معانی کے فروع سیکھے۔ پھر شرف الدین المغنی کی خدمت میں حاضری دی اور "الکشاف" اور التوضیح، تلخیص المفتاح و العندہ ٹی سی۔ ملاحظہ اس وقت حضرت امام موصولی عالم تھے، تین سو تعانیف تالیف فرما چکے تھے۔ ہم نے یہ تفصیل اس لیے پیش کی ہے کہ پڑھنے والے حضرت امام السیوطی کی بزرگی اور وسعت ظرف کا اندازہ کر سکیں کہ عین سر کتابوں کے مصنف ہونے کے بعد بھی وہ طالب علم تھے۔ ان کے داغ میں قطعاً خود رانی اور بے جا تعلی پیدا نہ ہوئی تھی اور ایک یہ ہمارا دور ہے کہ ہم لوگ چند کتابیں لکھ لینے کے بعد ہمہ دان بن جاتے ہیں اور تحصیل علم کا دامن ہمارے معرود ہاتھ سے آپ ہی آپ بھوٹ جاتا ہے۔

امام صاحب نے محض قاہرہ کے بڑے اساتذہ ہی کی خدمت میں حاضری کو کافی نہ سمجھا بلکہ وہ تحصیل علم کی خاطر ہاوا الشام، حجاز، یمن، ہند، مغرب اور مکرور تشریف لے گئے۔<sup>۱۲</sup> حضرت سیوطی غالباً پہلے بڑے معری عالم ہیں جو علم کی خاطر ہندوستان آئے۔ ہم نہیں جانتے کہ حضرت امام کس جگہ

پہنچتے اور کس عالم سے ملے تھے۔ انھوں نے سچ بھی کیے اور دوزخ کا مستحقس پانی بھی پیا اور خدا سے دعا بھی کی۔ ان کی دعا یہ تھی کہ انھیں فقہ میں علامہ البلقین کا اور حدیث میں ابن حجر کا رتبہ عطا کرے۔ اور کون کہہ سکتا ہے کہ وہ ان دونوں سے پیچھے رہے۔

امام صاحب کے اپنے بیان کی رو سے انھیں سات علوم میں تبحر نصیب ہوا۔ تفسیر، حدیث، فقہ، نحو، معانی، بیان، اور بدیع۔ وہ فرماتے ہیں فقہ میں انھیں کوئی دھوئے نہیں۔ ان کے شیخ ان سے زیادہ فاضل اور وسیع النظر تھے۔ ان علوم کے علاوہ اصول فقہ، جہل، تعریف، انشاء، توسل، فرائض، القرأت، الطب، علم حساب بھی سیکھے تھے اور ان میں بھی انھیں اچھی خاصی واقفیت تھی، مگر ان میں تبحر کا دعویٰ انھیں نہ تھا۔ البتہ انھیں اس بات پر قدرت حاصل تھی کہ وہ ان فنون میں سے ہر ایک پر ایک نایک تصنیف مرتب کر سکتے تھے اور یہ استعداد اللہ کی دی ہوئی تھی اور وہی ہر استعداد کا سرچشمہ و منبع ہے۔ امام صاحب نے حسن الحافظہ میں اپنی ساری تصانیف کی فہرست بھی دی ہے جو تین سو سے کم نہیں ہیں۔ ان میں سے ترجمان القرآن، الدلائل، الاتقان، باب النقول، السند امر ابی التتریل، منہات الاقرآن، الاکیل، تلمذ التفسیر، التبحر فی علوم التفسیر، حاشیہ علی تفسیر البیضاوی، تناسل اللہ، مراد الملاح، مجمع البحرین، معارج الغیب، اور شرح الشاطبہ، محض علم تفسیر سے متعلق ہیں۔ کشف المخطی فی مخرج الموطا، اسعاف المبطا برجال الموطا، التوہیح، الدیباچ، مرآة العقود، شرح ابن ماجہ، تدریب الراوی، شرح الغیہ العراقی، مین الذمابہ فی معرفۃ الصحابہ، کشف الکیم، توضح المددک، اللالی المصنوعہ فی الاعادیت الموضوعہ، لب الباب، تقریب الغریب، اور بیس اور کتبیں صرف حدیث میں تصنیف فرمائیں۔ اور فقہ میں جمیع الجوامع، اور الجامع فی الفرائض کے علاوہ سات اور کتبیں لکھیں۔

معانی و نحو میں عقود الجمان فی المعانی و البیان ان کی بہت مشہور تصنیف ہے۔ تخلص المتناح، حاشیہ علی المختصر البدیع، تائید الحقیقۃ العلیہ، تیشید الطریقۃ الشاذلیہ بھی ان ہی کی تصانیف

ہیں اور تصوف میں درج المعالیٰ فی نصرۃ الخزالی، الخیر الدال، مختصر الاحیاء، المعانی الدقیقہ،  
شوارد الفوائد، الکواکب اور کئی دوسری کتابیں بھی تصنیف کی ہیں۔

تاریخ میں انہوں نے بہت کام کیا اور کئی اہم کتابیں مرتب فرمائیں جن میں طبقات الحفاظ،  
طبقات الحائۃ الکبریٰ، الوسطیٰ والصغریٰ، طبقات المفسرین، طبقات الاصولین، طبقات الکتاب  
حلیۃ الاولیاء، طبقات شعراء العرب، تاریخ الخلفاء، تاریخ مصر، تاریخ السیوط، معجم شیوخ الکبیر،  
المعجم الصغیر، ترجمۃ الندوی، ترجمۃ البلقینی، تاریخ العمر، رفع الیاس عن بنی العباس، النسخۃ المکیہ  
در الکلم، مختصر معجم البلدان، یا قوت الشادینخ فی علم التاریخ، مختصر تہذیب الاسماء للنووی،  
تحفۃ المذاکر، اور تحفۃ النظرفا شامل ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ شہرت ان کی تاریخ الخلفاء اور  
طبقات الحائۃ کو نصیب ہوئی ہے۔

صاحب طبقات المفسرین، الشمس الدوری ان کے ایک بڑے شاگرد ہیں۔ وہ ان کے  
حالات لکھتے ہوئے لکھتے ہیں:

”میں شیخ کے دامن سے وابستہ ہوا تو میں نے دیکھا کہ شیخ روزانہ تین اجزاء تحریر فرماتے وہ اصنیۃ،  
اس کے ساتھ ساتھ وہ حدیث بھی لکھتے اور معتزین کے جوابات بھی دیتے۔“

السمادی نے ان کی تصانیف پر کئی اعتراض کیے ہیں اور ان کے انداز تحریر اور روایات کے  
اخذ پر جرح کی ہے۔ مگر یہ جرح محض معاصرانہ ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے رقیب تھے اور وہ  
ان پر جرح کرتے اور یہ ان پر۔

امام سیوطی پہلے شیخونہ کے شیخ الحدیث بنے، پھر تربت برقوق کی مشیخت تصوف کو سنبھالا۔  
بعد میں میر سید کی مشیخت بھی ان کے حصہ میں آئی۔ آخر میں الروضہ میں گوشہ نشینی اختیار کر لی اور اس قدر  
معزز و محترم ہونے لگے کہ مصر کے تمام معززین ان کی خدمت میں حاضری دینے کو فرماتے اور یہ لوگ

ان کی خدمت میں جب آتے تو حضرت سید علیؑ کسی کی تعظیم کے لیے نہ اٹھتے۔ ۹۰۹ھ میں انھیں دوبارہ لبریرہ کی مشیخت پیش کی گئی۔ مگر انھوں نے اسے قبول نہ کیا۔

ان کی بہت سی باتیں امام اغرالی سے ملتی ہیں۔ اہل اہل اور بڑے لوگ جب ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تو دولت کے انبار ان کے سامنے لگا دیتے، مگر وہ یہ انبار سب کے سب لوٹا دیتے اور کسی تک ہاتھ نہیں بڑھاتے۔ "مصر کے بادشاہ السلطان الملک الاشرف نے ان کی خدمت میں ایک بار ایک ہزار دینار اور غلام نذر کے طور پر بھیجے۔ انھوں نے دینار جوں کے توں لوٹا دیے البتہ غلام قبول کر کے اسے آزادی عطا کی اور حجرۃ النبویہ کی خدمت سونپ دی۔ اور سب سے بڑی بات یہ کہ کہ بادشاہ کے پیغام بر سے کہا کہ آئندہ اس قسم کے تحائف لے کر ہمارے پاس نہ آنا۔ اللہ نے ہمیں ان تحائف کی ضرورت و احتیاج سے بے نیاز کر دیا ہے۔ ان کی بے نیازی کا عالم عجیب تھا، بادشاہ نے کئی بار انھیں اپنے دربار میں بلایا مگر وہ ایک بار بھی اس بلاؤ سے پر بادشاہ کے پاس نہ گئے۔ ہر بار بادشاہ کی دعوت رد کر دی۔

وہ مجتہد بھی تھے۔ انھوں نے بعض علماء کے علی الرغم اجتہاد کا دعویٰ کیا تھا اور وہ اس کے اہل تھے۔ ان کے شاگرد الداؤدی کا بیان ہے کہ انھیں دو لاکھ احادیث حفظ تھیں۔"

ذیل میں حضرت امام کی ان تصانیف کے نام دیے جا رہے ہیں جو چھپ چکی ہیں؛

۱۔ "الاتقان فی علوم القرآن"۔ ۱۲۷۱ھ (۱۸۵۲ء) میں کلکتہ سے پہلی بار چھپی (۹۰۹ صفحات ہیں)۔

مصر سے ۱۲۸۷ھ میں دوبارہ چھپی۔ مطبع عثمان (دوجز میں)۔ المینیتہ سے ۱۳۱۷ھ میں، اور

الازہریہ سے ۱۳۱۸ھ میں بھی چھپ چکی ہے۔

۲۔ "اتمام الدرایۃ لغزاد النقایۃ"۔ ۱۳۰۹ھ میں ہندوستان سے چھپی اور مصر سے ۱۳۱۷ھ میں شائع ہوئی۔

(۱) خطۃ المغربی و ذیہا ابیہ المطابع (ذکر السیر علی)، (۲) المکواب الاسرار، شذرات الذہب (ترجمۃ السیر علی)، اشرفاً فی ذیل طبقاتہ۔

- ۳۔ "الاخبار المرویہ فی سبب وضع العربیہ"۔
- ۴۔ "الدرج فی الفرج"۔ "چھپ چکی ہے"۔
- ۵۔ "اسانف البطار فی الرجال الموطاء"۔ پہلی مرتبہ حیدرآباد دکن سے چھپی اور ۱۳۳۰ھ میں دوسری بار دہلی سے بھی چھپی۔
- ۶۔ "الاشباہ والنظائر فی الفروع"۔ کتبہ سے ۱۳۳۱ھ میں چھپی۔
- ۷۔ "الاقراح فی علم اصول الفخو"۔ حیدرآباد دکن سے ۱۳۱۰ھ میں چھپی۔
- ۸۔ "اکلیل فی انساب التتیل"۔ دہلی سے ۱۲۹۶ھ میں شائع ہوئی۔
- ۹۔ "الغیہ"۔ مصر سے ۱۳۳۲ھ میں طبع ہوئی۔
- ۱۰۔ "بغیہ الدعاء فی طبقات اللغویں والنفاء"۔ ۱۳۲۶ھ میں مطبع السعاده سے شائع ہوئی۔
- ۱۱۔ "الہجۃ المرضیہ فی الشراح الالغیہ"۔ اس سے ۱۲۹۱ھ میں اور المغرب سے ۱۳۱۰ھ میں چھپی۔
- ۱۲۔ "تاریخ الخلفاء"۔ اس میں عبدالجبارؒ سے لے کر اپنے زمانہ تک کے مختصر حالات بیان کیے ہیں۔
- سیرت کی کتاب ہے۔ ۱۸۵۶ء میں کلکتہ سے ۱۸۷۰ء میں لاہور سے ۱۳۰۶ھ میں دہلی سے اور ۱۳۰۵ھ میں الیمینیہ سے چھپی اور بہت مقبول ہوئی ہے۔
- ۱۳۔ "تبیین الصغیر فی مناقب الامام ابی حنیفہ"۔
- ۱۴۔ "تحفۃ المجالس"۔ ۱۳۲۹ھ میں مصر سے چھپی۔
- ۱۵۔ "ترغیب الملک بنائب الامام مالک"۔ البحر یا سے ۱۳۲۵ھ میں چھپی۔
- ۱۶۔ "تعقیبات سید علی موضوعات ابن جوزی"۔ لاہور سے ۱۸۸۶ء میں طبع ہوئی۔

# علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ معارف، اعظم گٹھ۔ فروری ۱۹۶۳ء

کی حسابِ تقویم کی دو سے سنہ ہجری کے دن

اور تاریخ کا تعین ہو سکتا ہے؟

اسلامی مہند میں علوم عقلیہ کا

دواج

شبیر احمد خاں غوری

قاضی الہام مبارک پوری

عرب و ہند کے تجارتی تعلقات

۲۔ برہانِ دہلی۔ فروری ۱۹۶۳ء

کائنات میں انسان کا مقام

محمد تقی امینی

محمد فیاض

ڈاکٹر محمد عمر

انڈونیشیا اور اسلام

ہفت تماشائے مرزا قلیل

۳۔ الفرقان، لکھنؤ۔ فروری ۱۹۶۳ء

معارفِ الحدیث

محمد منظر ہنمانی

نسیم احمد فریدی

ابوالحسن علی ندوی

تجلیاتِ مجدد الف ثانی

ہندوستان میں سلسلہ ہشتیہ کے فیضی و برکت

۴۔ جامعہ ادہلی۔ فروری ۱۹۶۳ء

قیم اور روایتی قدیں

محمد مجیب

احمد نگر کی حکمرانہ سلطانہ کی صفت کس طرح ہوئی؟  
انقلابِ بصر کا پس منظر

نصیر الدین ہاشمی  
شاہ عبدالقدیم

۵۔ زندگی، رام پور۔ فروری ۱۹۶۳ء

صدر الدین اصلاحی

قرآن مجید کے کتاب الہی ہونے کا ثبوت

جلال الدین عمری

قرآن کی انقلابی دعوت

سید احمد قادری

پراویڈنٹ فنڈ کی زکوٰۃ کا مسئلہ

۶۔ سب رس، حیدر آباد دکن (ظفر نمبر)، جنوری فروری ۱۹۶۳ء

پروفسر سید محمد

بادشاہ ظفر

سید مبارز الدین رفعت

ظفر اور ان کی شاعری

محمد ظفر الحق

ظفر اور جنگ آزادی

عبدالمجید صدیقی

قلی قلیب شاہ کے وہ سنگھدنی نقوش

۷۔ نگار، رام پور۔ فروری ۱۹۶۳ء

ملک رام

غائب اور مصباحی

اکبر علی خاں

غائب سے متعلق دو خط

سید مرتضیٰ حسین

غائب کی شہسوی بے نام کا نام

عبادت بریلوی

غائب کا ایک غیر مطلوبہ خط

نادم بیت پوری

غائب۔ غائب کا ایک گناہ شاگرد

۸۔ نوائے ادب، بمبئی۔ جنوری ۱۹۶۳ء

قاضی عبدالودود

تذکرۃ الاسلاف

خواجہ محمد حامد

امام بخش مصباح

رشید علی

ناہر بنگھوری

# PILGRIMGAE OF ETERNITY

*Versified English Translation of Iqbal's "Javid Nama"*

BY

PROFESSOR MAHMUD AHMAD

## Opinions :

"I was particularly impressed by the successful re-creation of the atmosphere of the Persian original . . . . It is a laborious effort and indeed a commendable achievement."

— Dr. JAVID IQBAL

" . . . Professor Mahmud Ahmad not only passes muster as a scholar both in Persian and English, but is also an accomplished artist in words exhibiting deep sympathy with the spirit of the original . . . ."

— *Pakistan Review*, Lahore

*Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00*

**SOLD BY ALL LEADING BOOKSELLERS**

*Ask for a copy of our complete list of publications :*

**The Secretary, Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore- 3**



# DIPLOMACY IN ISLAM

By AFZAL IQBAL

**A**N ESSAY ON THE ART  
OF NEGOTIATIONS AS  
CONCEIVED AND DEVELOPED  
BY THE PROPHET OF ISLAM

Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

*SOLD BY ALL LEADING BOOKSTORES*

SOON TO BE OUT

## ISLAM IN AFRICA

BY

PROFESSOR MAHMUD BRELVI

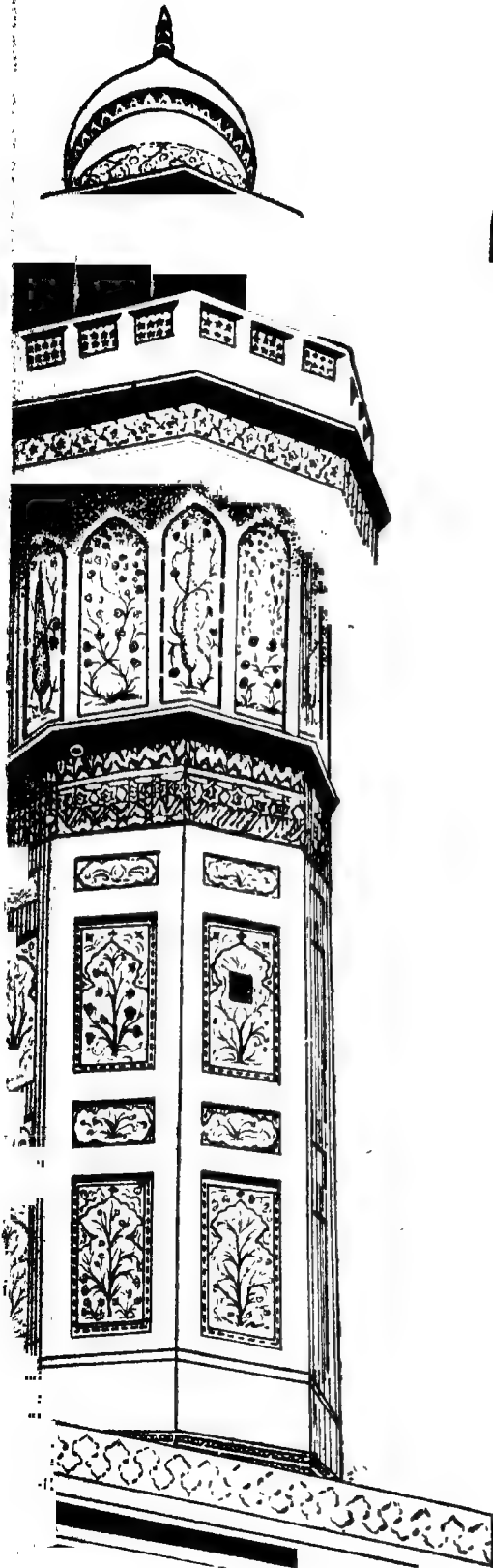
Royal 8vo., pp. (app.) 600, maps & illustrations

**BOOK ORDERS NOW**

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

# قائش

مئی ۱۹۶۳



مفت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور

## ENGLISH PUBLICATIONS

### ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 12



### ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 10



### METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 3.75



### FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 0.75



### MUHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick  
Rs. 4.25



### QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar  
Rs. 2.50



### KEY TO THE DOOR

By Captain T. S. Pearce  
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

### DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 12



### WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 7



### ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 1.75



### FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin  
Rs. 1.25



### RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B. A. Dar  
Rs. 10



### SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf  
Rs. 2.50

## INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE-3

# ثقافت لاہور

مئی ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ ————— شماره ۵

ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم شریف

اراکین

محمد جعفر بھلوار دی

رئیس احمد جعفری

محمد ضیف ندوی

بشیر احمد ڈار

مدیران معاون

عارف ذبیح

شاہد حسین رزاقی

سکالہ: آٹھ روپے ————— فی پرچہ: ۷۵ پیسے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

## تہ تیہ

۳	.....	تأثرات
۷	شبیر احمد خاں	فکر و نظر کے دو زاویے
۲۵	محمد حنیف ندوی	اہل منطق کی دامانگیاں
۳۷	محمد جعفر پھلواری	اسلام اور فطرت
۴۹	ڈاکٹر احمد شبلی	اسلامی عہد میں تعلیم نسواں
۶۲	خالد سعید	علمی رسائل کے مضامین
۷۲-۷۶	.....	مطبوعات

---

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع و ناشر
ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب بولڈا ہور	دین محمدی پریس لاہور	پروفیسر ایم۔ ایم شریف

## تاثرات

(۲)

اب سوال یہ ہے کہ اسلام کی تہذیبی اقدار میں زندگی کی روح کیونکر ٹھونکی جائے۔ اور  
 احیائے اسلام کی تحریک کو کن خطوط پر چلایا جائے۔ ہماری رائے میں یہ اہم کام علم و عمل کے  
 دو خانوں میں منقسم ہونا چاہئے۔ عملی دائرے کی ہستیں کہاں سے کہاں تک وسعت پذیر ہیں۔  
 اور اس سلسلہ میں انفرادی و اجتماعی سطح پر کن کن کوششوں کو بروئے کار لانا ضروری ہے؛ بحث  
 کے اس پہلو سے ہم بعد میں تعرض کریں گے۔ بسر و دست ہم جس چیز کو غور و فکر کا مدار و محور ٹھہرانا چاہتے  
 ہیں وہ یہ ہے کہ اسلام کو ایک زندہ فعال اور قابل فہم نظام حیات کی صورت میں پیش کرنے کی غرض  
 سے علمی حد تک ہمیں کیا قدم اٹھانا چاہئے۔ نیز اس ضمن میں اس حقیقت سے آگاہ  
 ہونے کی بھی ضرورت ہے کہ اس کے حسن و جمال کے کن کن گوشوں کو مشاقان دیدار کے  
 سلنے لانا مناسب ہے۔

اگر ہم تنجیدگی کے ساتھ اس منزل کی طرف بڑھنا چاہتے ہیں اور واقعی اسلام کو نئے  
 انداز، نئی سچ و سچ اور نئے طریق سے پیش کرنے کے آرزو مند ہیں تو ہمیں پہلے ہی قدم پر  
 اس بات کو مان لینا چاہیے کہ موجودہ دور میں پڑانے علم الکلام سے کام نہیں چلے گا۔ مادہ ہے  
 کہ یہ کہہ کر ہم اپنے اسلاف کے کارناموں کا استغناء نہیں کرنا چاہتے۔ ہمیں بھی طرح  
 معلوم ہے کہ آج علم و فن کی جس قدر دشمنی ہے اور تہذیب و تمدن کی جس قدر گہما گہمی  
 اور آکسبوتا ب ہے، اس میں ہمارے قدامت کی گماں قدامت سماعی کا کتنا حصہ ہے۔ آخر ہم  
 علم و معرفت کے ان بے دال قائلوں کو کس طرح فراموش کر سکتے ہیں جنہوں نے یونانی

فلسفہ کی متاع عزیز کو مع مفید اضافے کے ہم تنگ پہنچایا اور ذہن کی تابش وضو کو بڑھانے میں قائدانہ کردار ادا کیا۔ ہم کہنا صرف یہ چاہتے ہیں کہ ہر دور چونکہ اپنے ساتھ علوم و معارف لاتا ہے، نئی ہدایتوں کو جنم دیتا ہے۔ اور نئے نئے شبہات و شکوک اور نئی نئی گراہیوں کی تخلیق و آفرینش کا بھی باعث ہوتا ہے۔ یہی نہیں، ہر دور کے ساتھ چونکہ فکر و تعمق کے پیمانے اور بیان و اظہار کے انداز و اسلوب بدلتے رہتے ہیں۔ اس بناء پر جو لوگ ایٹم کے اس دور میں دیا شنڈاری سے مذہب کا احیاء چاہتے ہیں، انہیں اپنے خیالات و افکار کی تنظیم کے سلسلے میں فلسفہ و دانش کے جدید ترین اسلو سے لیس ہونا پڑے گا۔ اور ان تمام شکوک و شبہات کا جائزہ لینا ہو گا کہ جن سے الحاد و لادینی کے رجحانات فروغ پاتے ہیں۔ نیز یہ بھی دیکھنا ہو گا کہ عقاید و اقدار کی ترتیب میں کیا نئی تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر الٰہیات جدیدہ کی تدوین کا مسئلہ قدیم مشکلمانہ بحثوں سے قطعی الگ اور منفرد نوعیت کا معاملہ ہے۔ پہلے بحث کا انداز یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات و ذات کے مابین رشتہ و تعلق کی کیا کیفیت ہے؟ کیا صفات و ذات ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہیں۔ یا دونوں میں نسبت تغاٹر ہے۔ تیسرا نقطہ نظر یہ تھا کہ تعلق کی نوعیت غیر متعین ہے؟ اشاعرہ ذات و صفات میں فرق و امتیاز کے قائل تھے معتزلہ اور حکماء عینیت کا دم بھرتے تھے۔ ان کے علاوہ کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو لامعین اور لا غیر کے موقف پر قائم تھے۔ بحث کا دوسرا رخ وہ تھا جس نے اثبات و نفی یا تجسیم و تجرید کی بحثیں اٹھائیں اور مسلمانوں کو اہل سنت اور عقلیت پسند و مستقل گروہوں میں تقسیم کر دیا۔

لیکن آج اس دور پر آشوب میں جس اشکال کا ہمیں سامنا ہے وہ ذات و صفات کے مابین ربط و تعلق کی تعیین نہیں۔ بلکہ یہ کہ خود اس ذات کی کیا حیثیت ہے، کیا خدا کے وجود کو عقل و خرد کی روشنی میں ثابت کیا جاسکتا ہے۔ کیا اس کے اقرار سے انسانی خودی اور انسانی انا کا خاتمہ تو نہیں ہو جاتا۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس کے مان لینے

کے کہیں نئی کی راہیں تو سدود نہیں ہو جاتیں اور رجعت پسندی و تاخر کے دداعی تو نہیں اُبھرتے۔

یوں تو انکارِ خدا کا مسئلہ بہت پُرانا ہے۔ چنانچہ بدھ اور جین کے دینی و اخلاقی تصو میں خدا کے اقرار کے لئے کوئی گنجائش باقی نہیں جاتی۔ مگر اس وقت جو صورتِ حال ہے وہ اس سے قطعی مختلف ہے۔ بدھ اور جین نے انکارِ خدا کو اپنے دعویٰ کی اساس و بنیاد قرار نہیں دیا تھا بلکہ کیا صرف یہ تھا کہ انہوں نے برہمنوں کا نور توڑنے کے لئے اخلاقی و تہذیب کے بستانِ سرسبز کو، اللہ تعالیٰ کو مانے بغیر ہی سب مانے کی ایک کوشش کی تھی۔ یہ تجربہ کام یاب رہا یا ناکام، سر و دست یہ چیز موضوعِ بحث نہیں کہنا صرف یہ ہے کہ موجودہ دور کی فکری سرکشی صرف اس پر اکتفا نہیں کرتی کہ لوگ عملی زندگی میں خدا کو نظر انداز کیے رہیں۔ بلکہ یہ چاہتی ہے کہ حریفانہ اس دعویٰ کا جائزہ لیا جائے اور خدا کے تصور کو قلب و ذہن کے ہر سرگوشے سے نکال باہر کیا جائے۔ یہی نہیں۔ موجودہ علوم و تقاضات کی ملک سے اس محاذ پر ایسا بھرپور اور متفقہ حملہ کیا جائے کہ اعتقاد و یقین کے فلک بوس قلعے زمین پر آ رہیں۔

اس سلسلہ میں جن علوم و فنون اور افکار کی خصوصیت سے آڑ لی جاتی ہے وہ کئی خالوں میں منقسم ہیں۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ مادہ اپنے ارتقاء اور پھیلاؤ کی تمام کرطیاں پہلے سے اپنے اندر پنہاں رکھتا ہے اور اس کا نظامِ تعلیل اس درجہ محکم، اس مذہبہ باقاعدہ اور مرتب ہے کہ انتقاء و اظہار کے کسی مرحلہ میں بھی کسی خارجی قوت و عامل کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

اٹھارویں صدی کی مادیت کے اس تصور میں بنیادی نقص یہ تھا کہ اس سے حیات شعور کی سطحیں واضح نہیں ہو پاتی تھیں۔ مگر اب یہ کہہ کر بظاہر اس شبہ کا بھی ازالہ کر دیا گیا ہے کہ مادی ارتقاء کے معنی صرف کیت (QUANTITY) کے ارتقاء کے نہیں



ہیں کہ مادہ صرف مادیت ہی کو جنم دے بلکہ ارتقاء کہ یہ دو طرز درحقیقت کمیت و کیفیت کے دو متقابل نقاط میں ہے۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ ارتقاء کے مختلف مراحل میں مادہ نئی نئی اور عجیب و غریب کیفیتوں سے دوچار ہوتا رہتا ہے اور انہیں نئی نئی عجیب و غریب کیفیات میں حیات و شعور کے مختلف مظاہر بھی داخل ہیں۔

نفیات کے مختلف مدارس فکر کا حاصل بھی انکار ہی ہے۔ مثلاً انسانی ذہن اگر مادیت ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور اپنے اعمال و وظائف میں حیاتیاتی عناصر اور خارجی ماحول کا مروجہ منت ہے تو روح کا روایتی تصور ختم ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس عقیدہ کے لیے بھی کوئی منطقی اساس باقی نہیں رہتی کہ روح و معنی الٰہیت کو مادہ پر مقدم حاصل ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں تو مادہ ہی کو مقدم پایا جائے گا اور ذہن و فکر کی کرشمہ سازیوں سے متعلق سمجھا جائے گا کہ مادہ ارتقاء کے ایک خاص مرحلہ میں معرض ظهور میں آئی ہیں۔

اسی طرح اگر سلوکیوں کی اس رائے کو مان لیا جائے کہ ہمارے تمام اعمال کی بنیاد خاص خاص محرکات اور اس کے جواب پر مبنی ہے تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ ذہن انسانی کی تازہ کاری بھی جبر کا شکار ہو کر رہ جائے گی اور ایک انسان اختیار آفرین خلاق کی احتیاج سے محروم ہو جائے گا یہی حال نفیات کے دوسرے افکار کا ہے کہ اگر انسانی اعمال کا مدار و محور جنس ہے جیسا کہ فریڈ (FREUD) کہتا ہے یا اس کے اونچے سے اونچے اور لطیف سے لطیف کردار کی تہ میں بھی طبع اور حفظ و دولت کے عوامل کا فرما ہیں، جیسا کہ دوسرے ماہرین نفیات کا خیال ہے تو مذہب و دین کا سانا کارخانہ ہی غتر بود ہو جاتا ہے اور اخلاق و مذہب کی وہ تمام دیواریں منہدم ہو جاتی ہیں کہ جن کو تنہا ”خدا پرستی“ کا عقیدہ ہی استوار کر سکتا ہے۔

## فکر و نظر کے دو زاویے

دنیا میں دو مختلف نظامائے فکر و عمل مروج ہیں لیکن ہر نظام کی (خواہ وہ فکری و ذہنی ہو یا عملی و معاشرتی) بنیاد کسی نہ کسی مخصوص نظریہ کائنات پر مبنی ہوا کرتی ہے۔ اصولی طور پر کائنات کے متعلق ان مختلف نظریات کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ میکانکی اور نصب العینی۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے:-

انسان اور مروجہ سچاؤ (فکر) لازم و ملزوم ہیں لیکن فکر کیا ہے؟ منتشر واقعات کائنات اور حادثہ روزگار کو ایک منظم وحدت میں مرتب کرنے کا عمل یہیم۔ ہر واقعہ چھوٹا ہو یا بڑا انسان اُسے دوسرے واقعات کے ساتھ وابستہ و مربوط کرنے کی کوشش کیا کرتا ہے۔ تلاش و تجسس فہمی فطرت ہے اور وہ ہر بات کے متعلق جاننا چاہتا ہے کہ

”ایسا کیوں“

یہ اضطراری سوال اس کے جواب کے لیے مسلسل ذہنی ورزش ہی فکر کی جا رہی ہے۔

بہر حال اس ”کیوں“ کے دو معنی ہیں:-

۱۔ اس بات یا واقعہ کا سبب کیا ہے؟

یازادہ فنی تکنیکی اصطلاح میں اس کی علت خا علی (Efficient Cause) کیا ہے  
یہ سائنس کا مشغلہ ہے اور اس انداز فکر کو ”کائنات کی میکانکی توجیہ“ (Mechanical

interpretation of the universe) کہتے ہیں۔

ب۔ کیوں کے دوسرے معنی ہیں ”کس لیے یا کس غرض سے؟“

اس معنی کہ انسان سوچتا ہے کہ فلاں بات کس غرض یا مقصد کے پیش نظر طور میں آئی۔ یا اصطلاحی زبان میں اس کی غایت یا علت خائی (Final Cause) کیلئے یہ حکمت فلسفہ کا وظیفہ ہے اور اس انداز فکر کو ”کائناتی نصب العینیت“ یا ”کائنات کی نصب العین توجہ“ (Teleological interpretation of the universe) کہتے ہیں۔

### (۱) میکائلی توجہ کا کائنات

کائنات کی میکائلی توجہ کی رو سے تمام حوادث کائنات بشمول انسانی افعال کے ایک لامتناہی سلسلہ علل و معلولات کے ناقابل شکست جال میں جکڑے ہوئے ہیں۔ اور اس کے مطابق دنیا کی ہر شے حتیٰ کہ انسان بھی مادے یا فطرت (Nature) کی خود ریا یا مشیت کے بے دست و پا غلام ہیں۔ اس نظریہ کا کنا ہے کہ جو کچھ انسان کر رہا ہے، وہ ان واقعات کا نتیجہ ہے جو اس سے پیشتر طور پذیر ہو چکے ہیں اور وہ واقعات اپنی نوبت میں دیگر واقعات کا سابقہ نتیجہ ہیں اور وہ واقعات سابقہ اپنے سے قدیم تر واقعات کا۔ اور اسی طرح یہ سلسلہ الائی نہایہ چلا جاتا ہے۔ پس اگر ایک پتہ بھی ہلتا ہے تو اس کے اسباب لامتناہی لاند پہلے وجود میں آچکے تھے اور اس بات کے مقتضی تھے کہ یہ پتہ اسی مقررہ وقت پر ہے۔ لہذا حریت عمل بے معنی ہے۔

ساقی نے وہ کہ حکم ازل تدبیر نیست قابل تغیر نہ و اسچہ تعیین کردہ اند  
میکائلی انداز فکر کی دو ٹوکلیں

چونکہ اس انداز فکر میں زندگی کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ آدمی بلبہ ہے پانی کا، جو بغیر کسی مقصد کے یونہی سطح آب پر نمودار ہو گیا۔ چند لمحے رہا اور پھر اسی طرح نابود ہو گیا۔ اس لئے اس انداز فکر کے مطابق میں راسخ ہو جانے کے بعد عملی زندگی پر جو اثرات مترتب ہوئے، وہ دو میں سے ایک شکل اختیار کر لیتے ہیں: رہبانیت یا دہریت۔

## قدیم میکائلیت اور رہبانیت

جب واقعات حاضر و غاib کے تابع ہیں، جو ہمارے حیطہ اقتدار سے باہر ہیں تو ہماری سعی و کوشش بیکار ہے۔ ہم واقعات کا رخ نہیں موڑ سکتے۔ جو ہونا ہے ہو کر رہے گا۔ اپنی فالج و بہبود کے بنانے بگاڑنے میں ہماری ذاتی کوشش بے کار ہے۔

لائی حیات آئے تھناے چلی چلے اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے

یہ خیال طبیعت میں راسخ ہو کر بدترین یاس، قنوطیت اور تشاؤم پیدا کر دیتا ہے۔ ہمارے حوصلے پژمرده اور توڑے عملیہ مفلوج ہو جاتے ہیں عمل پر بے عملی کو ترجیح دیتے ہیں۔ شادی و غم، گوارا و ناگوار اور خوب و ناخوب بے معنی لفظ بن جاتے ہیں۔ انسانی زندگی حجاب بر سرِ آب معلوم ہوتی ہے کہ پیدا ہوا اور ناپید ہو گیا۔ اور اس طرح ناپید ہوا کہ نہ اس کا نشان باقی رہتا ہے اور نہ اس کے بازگشت کی کوئی امید۔

تو پھر یہ تنگ و دو کس لیے؟ زندگی اور اس کے تمام مشاغل بیش از باز بچہ اطفال نہیں۔ دنیا ایک ظلم رنگ و بو ہے، ایک نمود بے بود ہے، ایک منظر سیمائی ہے۔ بڑا نادان ہے، جو اس نمود سیمیا کا فریب کھاتے اور اس باز بچہ اطفال میں اپنی زندگی گنولے۔ مرد ماقبل وہی ہے جو دنیا اور دنیا کی سرگرمیوں سے کناہ کش ہو جائے اور اس کے کسی معاملے میں حصہ نہ لے۔

اس طرح اس تصور کائنات کا نتیجہ (جو میکائلی نقطہ نظر ہی کی ایک سببی و منفی شکل ہے) اپنے متبعین کے حق میں فرائع الحیات ترک دنیا اور رہبانیت اور ویراگ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ ظاہر ہے تصور کائنات کے اس فارق المکرہ عقیدے سے کسی صلح اور تنوید سہلج کی تنظیم نہیں ہو سکتی۔ اس کے آگے کوئی ایجابی پروگرام نہیں ہے۔ صرف ایک سببی لائحہ عمل ہے جس کے ہر ہر جزء میں ایک منفی کیفیت اور زندگی کی سنجیدہ حقیقتوں سے نظریں چرانے اور کترانہ کرنا کی ایک مشترک خصوصیت پائی جاتی ہے۔

## جدید میکائلیت اور دہریت

یہ میکائلی انداز فکر کہیں امانیت، خود غرضی، لذت پرستی، عیش کوشی اور دہریت کا اختیار کر کے دنیا طلبی ہی کو زندگی کی قدر اعلیٰ قرار دیتا ہے۔ یہ دنیا طلبی قدیم زمانہ میں ”دہریت“ کہلاتی تھی اور عہد حاضر میں ”مادیت“ مگر قدیم دہریت ہو یا جدید مادیت مترقین روزگار کا بڑا عقیدہ رہے ہیں۔ ایران قدیم میں اس کے پیرو زرتشتی یا دہری کہلاتے تھے، چنانچہ اسکند گانیک و ڈارہ میں جو ساسانی حکومت کے زوال کے قریب کی تصنیف ہے لکھا ہے:-

”جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نہیں ہے اور اپنے آپ کو دہری کہتے ہیں اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی مذہبی فرض انسان کے ذمہ نہیں ہے اور نہ کوئی نیک عمل اس پر واجب ہے۔ یعنی باتیں جو وہ بکثرت کرتے رہتے ہیں، ان کی مثال یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ دنیا اور وہ تمام تغیرات جو اس میں رونما ہوتے رہتے ہیں اور ترتیب اجسام اور وسائل عمل اور اشیاء کا باہمی ربط و تضاد وغیرہ، یہ سب زمان نامحدود کے ارتقاء کے نتیجے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ نہ اچھے اعمال کے لئے جزا ہے اور نہ بُرے اعمال کے لئے سزا۔ نہ بہشت ہے نہ دوزخ اور نہ کوئی ایسی چیز ہے جو انسان کو اچھے یا بُرے کاموں پر مجبور کر سکے۔“

عرب جاہلیت میں یہ لوگ ”معتزلہ“ کہلاتے تھے، چنانچہ شہرستانی نے ”کتاب الملل والنحل“ (جز ثانی صفحہ ۹۶) میں لکھا ہے:-

”جانتا چاہیے کہ عرب (جاہلیت) کے مختلف فرقے تھے بعض لوگ اُن میں سے مذہب تعطیل کے پیرو تھے۔ ان کا ایک فرقہ فائق کائنات اور حشر و نشر کا منکر تھا اور اس بات کا قائل تھا کہ طبیعت زندگی بخشنے والی ہے اور ہر فنا کرنے والا ہے۔ اور اس فرقے کے قول کو قرآن حکیم دہراتا ہے: قالوا معاهی الا حیاتنا الدنیا نموت

و بھئی دھا یہ لگنا الا اللہ صر۔ جس کا اشارہ طبائع محسوسہ کی جانب ہے، نیز اس بات کی طرف کہ زندگی اور موت انہیں طبائع کی ترکیب و انحلال پر موقوف ہے۔ پس طبیعت جامع ہے اور دہر ملک ۵

عبد حاضر میں یہ مذہب ”ملویت“ کے نام سے موسوم ہے۔ اس مکتب فکر کا ہر فرد زیادہ سے زیادہ دنیا حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، بلا لحاظ اس امر کے کہ جو طریق کار وہ اپنے مقصد کے حصول کے لئے استعمال کرتا ہے، جائز ہے یا ناجائز کیونکہ ایسا حوال میں جائز و ناجائز بے معنی دھکوسلے ہیں۔ اس نظام میں طاقت ہی حق ہے خواہ مادی ہو یا ذہنی۔ لہذا انسانی برادری کا بہائم سیرتی اور درندہ صفتی کا پیدا ہونا ناگزیر ہے، کہیں چھپی ڈھکی اور کہیں علی الاعلان کھل ہوئی اس طرح انسانی سماج، طبقاتی کشمکش کی ایک دائمی ستیزگاہ بن جاتا ہے۔

ایسے نام نہاد سماج کے نظم و تنظیم کے لئے جو قانون اور ضابطے وضع کئے جاتے ہیں، ان کا بنیادی اصول محض اتنا ہوتا ہے کہ سماج کے وہ افراد، جو جسمانی یا ذہنی طور پر قوی ہیں، کمزوروں کو صرف اس لئے زندہ رہنے دیں کہ ان کے گاڑے پسینے کی کمائی سے اپنی دنیوی خواہشات کو زیادہ سے زیادہ پورا کر سکیں۔

### میکانکی کونیات

میکانکی توجیہ کائنات کی اساس ”غایتیت“ (Teleology) کے انکار پر قائم ہے۔ عہد قدیم (قدیم یونانی فلسفہ میں اس کا سرگرم مبلغ دیمقراطیس تھا، وہ ”غایتیت“ کا منکر تھا۔ چنانچہ ویسیر ”تاریخ فلسفہ“ میں لکھتا ہے (صفحہ ۳۷)۔

”دیمقراطیس ہر قسم کی غایتیت کا انکار کرتا ہے لیکن وہ سخت و اتفاق کا بھی منکر ہے اگرچہ وہ کسی وجہ مطلب کا لفظ بھی استعمال کرتا ہے۔“

میکانیکیت کا دوسرا سرگرم مبلغ ابیقرس تھا، اس کے بارے میں ویسیر لکھتا ہے۔

”خلا، اساماتہ اور معدن، قصہ مخقر میکانکی علل و اسباب کائنات کی توجیہ کے لئے“

کافی ہیں۔ مابعد الطبیعیات کے لیے علل غائیہ سے رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔  
 ہر حال اس انداز فکر کی رُو سے حادث کائنات مادے یا سالمات (Atoms) کے  
 بے مقصدی مظاہر کے طور کی داستان ہیں جن کی نہ کوئی غرض و غایت ہے نہ کوئی مقصد و نیت۔  
 کائنات ہو یا انسانی زندگی، اسی کو بعیرت مادے کے بے مقصدی انتقار کے عارضی مظہر ہیں  
 جو مختلف میکانیکی قوتوں کے عمل و تعامل سے ظہور میں آئے ہیں اور انہیں قوتوں کے ایک بے مقصد  
 عمل دیگر سے ختم ہو جائیں گے۔

### میکانکی دینیات

لہذا اس نظریہ کی رُو سے نہ خدا ہے (نعوذ باللہ منها) جسے اس کائنات کا حاکم سمجھا  
 جائے اور نہ اختتام کائنات کے بعد کوئی دوسرا عالم ہے۔ جہاں جا کر اپنے خوب و ناخوب اعمال  
 کی جواب دہی ہو۔ اور جب آخرت ہی نہیں تو آخرت کی زندگی کو کامیاب بنانے کے لیے الہی الاصل صحیفہ  
 ہدایت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بالفاظ دیگر ”ایمان بالمرسلات“ ان لوگوں کے نزدیک ایک  
 بے معنی لفظ ہے۔

مادہ پرست لامذہب ہوتے ہیں۔ لیکن ”جدلیاتی مادیت“ تو مذہب کی دشمن ہے۔ چنانچہ  
 لینن اپنی کتاب ”سوشلزم اور مذہب“ میں لکھتا ہے :-

”ہمارے پروپیگنڈے میں لازمی طور پر لامذہبی اور انکار خدا کی تبلیغ و اشاعت شامل ہے“  
 (لینن۔ سوشلزم اور مذہب، صفحہ ۱۰)

”ہمارے لیے نظریاتی جدوجہد کوئی نجی معاملہ نہیں ہے بلکہ پوری جماعت اور پورے  
 مزدور طبقہ کا معاملہ ہے۔ اگر ایسا ہے تو ہم کیوں نہ اپنے پروگرام میں اس بات کا  
 اعلان کر دیں کہ ہم لامذہب اور خدا کے منکر ہیں؟“ (ایضاً صفحہ ۹)

### میکانکی اخلاقیات

ظاہر ہے کہ اس انداز فکر کے ماتحت جو ضابطہ عمل مرتب ہو گا وہ غایت اور مقصد کے

نصو سے یک قلم مقرر ہوگا اور جب کسی نظام فکر میں "مقصدیت" (Purposiveness) لی کوئی گنجائش نہ ہو تو اس میں شائستہ و ناشائستہ اور خوب و ناخوب کے امتیاز کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ زائد از رائد یہ کہ تحفظ ذات کے نام پر جو خوش گوار اور لذت بخش ہے وہ اچھا ہے اور جو ناگوار اور تکلیف دہ ہے وہ برا ہے۔ لہذا "میکانیکیت پسند" سماج میں جو نظام معاشرت مرتب ہوگا، وہ خوب و ناخوب کے اسی لذتی تصور (Hedonistic conception) پر مبنی ہوگا، جس کے عنوان پر حلی قلم سے رقم ہوگا:

در عیش نقد کوش کہ چوں اس بخور نماند اکدم بہشت و منہ دار السلام را

میکانکی اجتماعیات

میکانکی انداز فکر میں مقصدیت کے فقدان سے طبیعت میں سنجیدگی اور متانت کے بجائے ملاہی اور ملاعب کی طرف رجحان بڑھنے لگتا ہے۔ لذت پرستی، عیش کوشی اور ایقوریت زندگی کی اقدار اعلیٰ قرار پاتی ہیں۔ خود فریبی کے لئے ہم لہو و لعب اور فحاشی کو آرٹ کی سرپرستی کا فہم نام دیتے ہیں۔ معاشی زندگی میں زبان سے تو ہم منصوبہ بندی اور پلاننگ (Planning) کے دعوے کرتے ہیں۔ مگر حقیقتاً "لامقصدیت" ہمارا مقصد ہوتا ہے، زندگی کی وسعتوں سے قصداً نظریں چراتے ہیں اور اپنی توجہ اس کے ایک حقیر حصے میں چمک دک پیدا کرنے پر مرکوز کر دیتے ہیں۔ دنیوی اور اخروی زندگیوں میں نظم و ارتباط پیدا کرنے کے بجائے اپنا وقت اور توانائی وسائل دولت کی پیدا کرنے پر صرف کرتے ہیں۔

میکانکی علمیات

لیکن اس انداز فکر کا انتہائی افسوسناک پہلو یہ ہے کہ اس کے پیرو اپنی خودی و خوداری اور حریت عمل کی متلعبے بہا سب کچھ کھو کر سبھی معنائے کائنات کی گتھی جسے وہ سلجھانے چلے تھے، رہ سلجھا سکے۔ لامتناہی سلسلہ علل و معلولات کے جال میں ایسے پھنسے کہ اس سے نکلنا تو دور بھلا جتنا اس کے سرے کی تلاش میں بڑھتے گئے، اتنا ہی کھوتے گئے اور انجام کار حیرت انگیزی



کے اس بھنور میں ہاتھ پاؤں ملنے لگے جس کا رخ تک متعین نہیں ہے :  
 کس ندانست کہ منزل کہ مقصود گشت  
 ایں قدر بہت کہ بانگ جہ سے می آید  
 میکائیکیت اور تشکیک و بے اعتمادی

اس لامحالہ تفکیروافرا کا انجام تشکیک و اتیابیت کے سوا کچھ نہیں ہوتا جس کا ہر انسان کی علمی صلاحیتوں ہی کو مسموم بنانے پر اکتفا نہیں کرتا، بلکہ اس کا مذہب، اخلاق، سیاست بین الاقوامی دیانتداری سبھی کچھ اس کے سم قاتل سے ہلاک ہونے لگتے ہیں۔ اعتماد کے بجائے جو صلہ معاشرتی زندگی کی شرط اولین ہے، زندگی کے ہر شعبہ میں بے اعتمادی بڑھنے لگتی ہے :

اعتمادے نیست بر دور جہاں      بلکہ برگردن گرداں نیز ہم  
 کائنات کی ہر چیز اور دنیا کا ہر شخص دشمن نظر آتا ہے۔ قرون حالیہ کے وحشی کی طرح ہماری  
 زندگی بھی خوف اور اندیشہ کی مسلسل داستان بن گئی ہے :

ایمن مشور عشوہ دنیا کہ این عجز      مکارہ می نشیند و محالہ می رود  
 اس انداز فکر نے سب سے زیادہ جس چیز کو متاثر کیا ہے، وہ ہیں عہد حاضر کی بین الاقوامی  
 سرگرمیاں۔ ہر ملک کو ساری دنیا اپنی دشمن نظر آتی ہے ان کے ناگمانی حملوں کے بے بنیاد  
 اندیشوں سے خائف و ترسناک ہو کر خزانہ عامرہ کا بڑا حصہ دفاع پر خرچ کیا جا رہا ہے، اگرچہ  
 ملک کی فاقہ کش اکثریت قحط، بھوک مری وبا اور جہالت کی شکار ہے۔  
 میکائیکیت اور قنوطیت

میکائیک انداز فکر سے انجام کار طبیعت پر قنوطیت طاری ہو جانا ناگزیر ہے، اس لئے کہ  
 جب واقعات کو ایسا ہی ہونا ہے تو ہماری سعی و کوشش بے کام ہے۔ ہم بید و فطرت کے  
 ہاتھ میں بیدست و پا غلام ہیں۔ ایک ظالم (نعمو باللہ منہا) مشیت ہے جسے ہمارے رنج و آلام  
 پر رحم نہیں آتا۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم اور ہماری یہ کرب و بے چینی پنچری خوشی کا باعث

ہے۔ ہمارا وجود ہی رنج و الم کے لئے ہے :

من از کجا و فراق از کجا و غم از کجا مگر کہ ز ادم را در از برائے فراق ما

یہ قنوطیت بطحہ کرمزاج میں تشاؤم پیدا کر دیتی ہے۔ کائنات کی ہر شے ہمیں اپنی دشمن نظر

آتی ہے۔ ہر طرف آلام و تکالیف ہی معلوم ہوتے ہیں۔

سماط و ہردوں پروردار و شہد آلائش مذاق حرص و آزار سے دل بشوی از تلخ و از شوش

یہ قنوطیت اور تشاؤم بطحہ کرم یا یوس کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس کے بعد نہ دل میں کوئی

لگن پیدا ہوتی ہے نہ طبعیت میں انگ :

موجود رستی عہد از جہان سست بنا کہ این عجز و عروس ہزار عطا دست

سائنس اور میکا تکبیت کی ناکامی کا اعتراف

میکائی قیل و قال اور طبعیات کی کد کاوش کا انجام ہمارے سامنے ہے۔ خود کا برہان

اپنی کاوش فکر کی افادیت سے آج مایوس ہو چکے ہیں چنانچہ ایک محقق لکھتا ہے :-

”آج فنی علوم کا ماحصل کیل ہے ؛ چند مساواتیں جن کی توجیہ سے خود ان کے دریافت

کنندگان قاصر ہیں اور کچھ نظریے جنہیں وہ بغیر تغلف کے نہیں سمجھا سکتے۔ اور پھر بھی انہیں ان کے

ہمت سے رفقا تسلیم نہیں کر پاتے۔ یا یوں سمجھیے کہ آج علمائے سائنس خود اپنے اکتشافات کو نہیں

کچھ پارہے کیونکہ وہ مبادی و اولیات جو تمام اکتشافات کے افہام و تفہیم کے لیے ضروری ہیں، خود

پادر ہوا ہیں۔۔۔۔۔ وہ قدیم ڈھانچہ اور پس منظر جو اہل سائنس کے تخیل و تصویر کائنات کا قو

تھا، خود سائنس کے لئے خطرہ ہے کہ خود اپنے ہی اکتشافات و ایجادات کے ہاتھوں تباہ ہو جائیگی

اور خود اس کی کامیابی اس کی موت کا باعث بن جائے گی۔“

(Northrop, Science and First Principles, p. 2)

غرض ایک دوسرے مفکر کے لفظوں میں :-

(Chester Rowell in San Francisco Chronicle, August 1930)

”ہم خود کو ایسے گرداب میں پھنسا پاتے ہیں جہاں کچھ بھی متعین نہیں ہے، یہاں تک کہ جو امواج ہمیں بہائے لیے جا رہی ہیں، ان کا رخ تک غیر متعین ہے۔“

ایک اور مفکر اس صورت حال سے پیدا شدہ تاثرات کو بدیں مسطور قلب بند کرتا ہے۔  
 ”آج ہم اپنی نوعیت کے ایک عجیب دور میں زندگی بسر کر رہے ہیں یہ صحیح معنوں میں ایک نازک دور ہے۔ ہم اپنی تہذیب و ثقافت کے ہر شعبہ میں مادی ہو یا روحانی، ایک نازک موڑ پر پہنچ چکے ہیں، اور یہ جذبہ نہ صرف ملکی معاملات کے احوال واقعی ہی میں کار فرما ہے بلکہ شخصی و اجتماعی زندگی کے اقدار اولیہ کے متعلق عام رجحانات میں بھی برا بر ظاہر ہو رہا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ علامات ایک عظیم الشان نشاۃ ثانیہ کا آغاز ہیں۔ لیکن کچھ اور لوگ بھی ہیں جنہیں ان ارباب رجحانات میں اس زوال کی خبر بد نظر آ رہی ہے جو ہماری تہذیب کے نصیب میں مقدر ہو چکا ہے۔“

(Max Plank, Where is Science Going ?, p. 64)

## نگاہِ بازگشت

یہ ہے میکا نیکیت یا ”میکانکی توجیہ کائنات“ سائنس کا سب سے بڑا شاہکار جو اسلام کے علاوہ عملاً تمام نظاموں کا اصل الاصول ہے۔ یہ انداز فکر معقولیت پسندی اور انسان دوستی کو مطمئن کرنے میں کہاں تک کامیاب ہو سکتا ہے، نیز عقل سلیم کے نزدیک اس کا کیا مرتبہ ہے، ان باتوں کا اندازہ محرزہ بالا تفصیل سے لگایا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد یہ فیصلہ آسان ہے کہ اگر فکرِ صلح اس سے مطمئن نہ ہو سکے تو اس کے متبادل انداز فکر کو اپنانے میں وہ کہاں تک حق بجانب ہے۔ یہ متبادل انداز فکر ”کائناتی نصب العینیت“ ہے۔

## (ب) نصب العینیت توجیہ کائنات

کائناتی نصب العینیت یا عالم کی مقصدی و نصب العینیت توجیہ کی رُو سے دنیا کی تمام باتیں

انسانی اعمال ہوں یا مظاہر کائنات کسی نہ کسی مقصد و غرض کے ساتھ وابستہ ہیں۔ میکا نیکیت کے برعکس جس کی بنیاد ”وجوب مطلق“ (Inexorable necessity) پر قائم ہے، نصب العین یعنی اندازِ فکر کا بنیادی تصور ”ہو بیت“ ہے جس کا فیصلہ ہے کہ عالم ایک حکیم و علیم، قادر و مہرید اور رحمن و رحیم ہستی کی صنعت گری ہے جس نے کائنات کو عبث و باطل پیدا نہیں کیا، بلکہ کسی بلند تر مقصد کے ساتھ خلق فرمایا ہے۔

سائنس اور نصب العینیت

سائنس خود میکا نیکیت کا دوسرا نام ہے پھر بھی جہاں سے میکا نیکیت کی ناکامی کا اعلان کرنا پڑا، نصب العینیت کی تائید بھی کرنا پڑی۔

اولاً: نفسیات کا رجحان نصب العینیت ہی کی جانب ہے کیونکہ انسان فطری طور پر ہر چیز اور ہر واقعہ کو کسی نہ کسی مقصد و غایت سے وابستہ سمجھتا ہے اور اس میں بچے اور بوڑھے کی تخصیص نہیں ہے۔ بچہ بھی ہر چیز کے لئے پوچھتا ہے کہ یہ کاہے کے لیے ہے اور بوڑھے ہر اس کام کی جس کا کوئی مقصد نہ ہو عبث و باطل کے نام سے تحقیر کرتا ہے۔

ثانیاً: عقلائے روزگار کی بہت بڑی اکثریت ہمیشہ ”نصب العینیت“

(Purposiveness) کی علمبردار رہی ہے۔ عہدِ قدیم میں سقراط، افلاطون اور ارسطو،

قرونِ وسطیٰ میں منط، اگسٹائن اور ڈانٹے (مسلمان مفکرین کا تو یہی رجحان تھا) اور عہدِ حاضر میں بروئل، نیوٹن، لیبینز، والٹر، گو تھے وغیرہم کائناتی مقصدیت و نصب العینیت ہی کے قائل تھے۔ اٹھارویں صدی میں پہلے (Paley) نام ایک فاضل نے اس قسم کی تمام شہادتوں کو ایک کتاب میں جمع کیا تھا جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ کائنات میں یہ نظم و اتفاق ایک حکیم و رحیم ہستی کی حکمتِ بالغہ کا نتیجہ ہے عہدِ حاضر میں اس قسم کی ایک کتاب J. N. Shearman

نے The Natural Theology of Evolution کے نام سے تصنیف

کی ہے۔

ثالثاً: اس مسئلے کے لیے اکثر علمی مذاکرات (Symposium) بھی منعقد کرائے گئے ہیں جن کے اندر شاہیر سائنسدانوں نے کائنات کے اندر مقصدیت کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس قسم کے ایک مذاکرہ کے مقالات کو **Frances Mason** نے **The Great Design** کے نام سے جمع کر دیا ہے اس مذاکرہ میں جن فضلاء سائنس نے حصہ لیا ہے ان میں سے بعض مشاہیر کے نام یہ ہیں:-

**Robert Grant Aitkens, James Arnold Crowther,**

**G. Lloyd Morgan, Sir Oliver Lodge, Hans Driesch**

ان حضلاء کا فیصلہ ہے کہ:-

(۱) جب ہم کائنات کے نظم، اس کے کرات کی ترتیب و نظام اور قوانین فطرت کی ہمہ گیری پر غور کرتے ہیں تو ان میں عظیم نشان حکمت بالغہ اور احکام و اتقان نظر آتے ہیں۔

(۲) بحیثیت مجموعی عالم میں ایک صنایع عظیم اور عظیم حکیم کی قدرت کاملہ کی شہادت ملتی ہے جو نظام کائنات کا مدبر بھی ہے۔

اسی قسم کا ایک دوسرا مجموعہ ایڈورڈ کاٹن کی زیر اہارت **Has Science**

**Discovered God?** کے نام سے شائع ہوا ہے جس میں مندرجہ ذیل سائنسدانوں

نے خصوصیت سے حصہ لیا تھا:-

**Millikan, Mather Eddington, Conklin,**

**Einstein, Julian Huxley, McDougal, Pupin, Jeans**

اس کے ایڈیٹر کا کہنا ہے:-

'The conclusion of some of the best scientific minds civilization has produced, as stated in this discussion, proving that we are not living in a mechanical dispensation but in a universe of order and design responding perfectly to the nicety

of mathematical law and of beneficent purpose also, is not only one of the most important facts that confronts us—it is the most important . . . It is sending men's minds rapidly forward to belief in the VISION SPLENDID.

اگر علمی دنیا میں شخصیت کوئی اہمیت رکھتی ہے تو ایسے بلند دماغ سائنسدانوں کی رائے یقیناً درخور اعتناء سمجھی جانا چاہئے۔

رابعاً: خالص سائنسی دنیا میں باڈیوینیوٹی کے حیاتی کیمیا کے پروفیسر ہنڈسن نے

اپنی تصانیف *The Fitness of Order of Nature* اور *Environment*

میں ثابت کیا ہے کہ بیشتر اس کے کہ سطح زمین پر آتا رہیات دنیا ہوں، ماحول میں اس کے ظہور کے لئے ایک عجیب و غریب صلاحیت پیدا ہو گئی تھی۔ اس ”صلاحیت“ کو اس کے سوا کیا کہا جاسکتا ہے کہ وہ ظہور حیات کے لئے ایک عظیم حکیم ہستی کی جانب سے فیضان استعداد تھا۔ اور اگر یہ نہ مانا جائے تو پھر اس صلاحیت کی توجیہ ناممکن ہو جاتی ہے۔ پروفیسر ہنڈسن کے الفاظ یہ ہیں :-

‘We are obliged to regard this collection of properties as in some intelligible sense a preparation for the processes of planetary evolution. . . . Therefore the properties of the elements must for the present be regarded as possessing a teleological character.’

خامساً: مقصدیت و غایت کے متبادل حریفانہ نظام کی حیثیت سے ارتقاء کا نظریہ پیش کیا گیا، مگر ڈارون کی توجیہ ہو یا لاما برخ کی تعبیر جن مقدمات پر یہ نظریہ موقوف تھا، ان میں منطقی معیار پر پورا اترنے کی سکت نہ تھی۔ اس لیے بعد کی ارتقاء پسند طبائع نے اس کی ”تطور فجائی“ (Emergent Evolution) تخلیق ارتقاء Creative

Evolution ”جہد التحریر“ (Struggle for Freedom) اور ”مقاومت“

## ثقافت لاہور

(Process of Realisation) وغیرہ عناوین کے نام سے تجدیدی کی۔ لیکن اگر نئے تصورات کا تجربہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان کی اساس کسی نہ کسی شکل میں ”مقصدیت“ (Purposiveness) کے بنیادی تصور پر قائم ہے۔

غرض مادہ پرستانہ نفسانیت کی خاطر ”مقصدیت“ کے اقرار سے کتراتے رہے مگر معقولیت پسندی کے ساتھ نہ وہ اس کی تردید کر سکے اور نہ اس کی جگہ کوئی اطمینان بخش متبادل نظام پیش کر سکے۔

”نصب العینیت“ خود فطرت انسانی کا تقاضا ہے اور فطرت کے تقاضے کسی کے مٹائے شائبہ نہیں کہتے۔

نصب العینیت اور فعال زندگی کی ہمت افزائی

نصب العین یعنی انداز فکر کامرکزی تصور ایک بلند تر مقصد حیات کا تحقق ہے۔ اس بلند تر مقصد حیات کے حصول کی ترپ انسان کو ذوقِ عمل کے جذبے سے سرشار کر دیتی ہے وہ پانی کا بلبلہ نہیں کہ ہوا کے نثرج سے پیدا ہوا اور ناپید ہو گیا، وہ تنکا نہیں جو ہوا کے جھونکوں کے رحم و کرم پر پڑا ہو، وہ فطرت کی نام نہاد قوتوں کے عمل و تعامل کا تختہ مشق نہیں بلکہ کائنات اور اس کی پوشیدہ قوتیں اس کی خادم ہیں جنہیں خلاق کائنات نے مسخر کر کے اس کے قابو میں دے دیے تاکہ وہ اپنی معاش و معاہد کی صلاح و فلاح کا باحسن وجوہ انتظام کر کے اپنے منشاء تخلیق کو پالے، اور اپنے مقصد حیات کو حاصل کر کے فوزانِ ابدی سے ہمکنار ہو:

ابرو باد و دہ و خورشید و فلک در کار اند تا تو نانے بلف آری و بغفلت نہ خوئی  
نصب العینیت اور معاشرتی تنظیم

ظاہر ہے اس ذہنی رجحان سے متصف ہو کر جو معاشرہ بنے گا، اس کی ہیئت اور مزاج میکائلی انداز فکر کے ماتحت بننے والے معاشرے کی ہیئت و مزاج سے بنیادی طور پر مختلف

ہونگے۔ اور دونوں کی تنظیم میں جو قوانین کا رفرما ہیں، ان میں اصولی فرق ہوگا۔

۱۔ رہبانیت تو علی الاطلاق معاشرتی زندگی اور اجتماعی تنظیم کی منکر ہے۔

ب۔ لیکن دنیا طلب معاشرہ بھی انتشارنا اور فارق المکرز قوتوں کے اثر سے خالی نہیں، کیونکہ افراد کی "انانیت" آگے چل کر طبقاتی کشمکش کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ یہ چنگاری کچھ دن تو ظاہری نظم و ضبط کے تلے دبی رہتی ہے، مگر جونہی موقع ملتا ہے بھڑک کر پورے معاشرہ کو اپنے شعلوں کی لپیٹ میں لے کر خاک سیاہ کر دیتی ہے۔

مگر "نصب العینیت" اصولاً ایک منظم معاشرے کی مقتضی ہے۔ وہ انفرادی زندگی کے بجائے اجتماعی زندگی پر زور دیتی ہے تاکہ آپس کے تعاون و اشتراکِ عمل سے حصولِ معاش اور تحفظِ ذات کے کام کو کم سے کم توانائی اور وقت صرف کر کے پورا کریں اور بقیہ توانائی اور وقت اس بلند نصب العین کے تحقق میں صرف کریں جو نہ صرف تخلیقِ انسانی ہی کی غایت ہے، بلکہ آفرینش کائنات کا بھی مقصد ہے۔

نصب العینیت اور طبقاتی کشمکش کا فقدان

لیکن جو چیز نصب العینِ اندازِ فکر کے ماتحت منظم ہونے والے معاشرہ کو میکانیکی اندازِ فکر کے تحت تشکیل پانے والے معاشرے سے ممتاز کرتی ہے وہ اول الذکر میں "طبقاتی کشمکش" کا فقدان ہے۔ اشتراکِ مقصد (Community of Interest) کا احساس اپنے دیگر بنی نوع کے متعلق معاندانہ رجحانات کے بجائے افراد میں "جذبہ رفاقت اور

(Fellow-feeling) اور اخوانی میلانات (Altruistic tendencies)

پیدا کر دیتا ہے اور یہی امور معاشرے کے استحکام اور پائیداری کے ضامن و کفیل ہیں۔ اس طرح طبقاتی کشمکش کا فقدان اور جذبہ رفاقت و احساسِ اخوت اس معاشرے کے منظم کرنے والے قوانین کو اپنے مخصوص رنگ میں رنگ دیتے ہیں۔

اور اس طرح نصب العینِ اندازِ فکر کی اشاعت فطری طور پر ایک صالح معاشرے کے قیام



و بقا کی تکفل ہو جاتی ہے جو دنیوی سعادات کا منتہا اور سعادتِ اخروی کی شرطِ اولین ہے۔  
نصب العینیت اور بلند نظری

ایک متعین مقصد حیات اور پاک بلند تر نصب العین کا تصور زندگی کو ایک سنجیدہ حقیقت بنا دیتے ہیں۔ زندگی عمر طبعی کا نام نہیں رہتی، بلکہ اس کا استاد و خلود وابد کے ساتھ منطبق ہو جانا ہے۔ لہذا نظر میں بلندی اور طرف میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ دنیا طلبی منہلے نظر میں رہتی۔ اس کے ساتھ ساتھ دماں نفس اور کم ظرفی جو تنگ نظر دنیا طلبی کے لازم ہیں، خود بخود طبیعت سے دور ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ دنیا طلبی کے بجائے عقیقی طلبی میں زندگی کی قدر اعلیٰ قرار پاتی ہے۔ اب دنیا مقصود بالذات ہونے کے بجائے محض وسیلہ رہ جاتی ہے۔ طاقت و قوت کے بجائے اتقا اور پرہیزگاری زندگی کی سب سے بڑی سعادت بن جاتی ہے اور اس کے نتیجے میں افراد کے اندازِ کویت اور فرشتہ سیر فی پیدا ہو جاتی ہے۔

### نصب العینیت اور حریتِ عمل

چونکہ نصب العینیت اندازِ فکر کے ماتحت جو نظامِ عمل مرتب ہوتا ہے، اس کے رگ و ریشہ میں مقصدیت و نصب العینیت (Purposiveness) کا تصور جاری و ساری رہتا ہے اور چونکہ ”وجوبِ مطلق“ اور ”ضرورتِ عینا“ (Blind necessity)

کے برخلاف مقصدیت ایک ایسے ماحول کی مقتضی ہے، جہاں ہم آہنگی و یکجہی ہو تو فتن و تضاد و دلوں ہی کا امکان ہو، اس لئے حریتِ عمل نصب العینیت اندازِ فکر کا بنیادی اور اساسی تصور ہے جو انسان کو اس کی خودی و خودداری کا احساس سکھاتا ہے اور بتاتا ہے کہ کائنات کے اندر اس کی بھی کوئی اہمیت ہے، اس کے وجود میں آنے کا بھی کوئی مقصد ہے اور اس کی ہستی ارض و سما کی وسعت کے مقابلے میں کتنی ہی چھوٹی کیوں نہ ہو اور اس کی زندگی دنیا کی عمر کے مقابلے میں کتنی ہی کم کیوں نہ ہو، بایں ہمہ اسے بھی کچھ نہ کچھ کرنا ہے۔

## نصب العینیت اور جوش نشاط

یہ ”کچھ نہ کچھ کرنے کا احساس“۔ ”مقصد زندگی کے تحقق کا تخیل“ اور ایک بلند تر نصب العین کے حصول کی ترغیب“ خود انسان کی زندگی کو فوٹو عمل کے جذبے سے سرشار کر دیتے ہیں۔ اس طرح انسان اپنے میں ایک حریت عمل، ایک گرم جوشی، ایک خود اعتمادی اور ایک طرح کا سرومحموس کرتا ہے، اور ان چیزوں کے ہوتے ہوئے زندگی ایک ”ناگزیر مصیبت“ نہیں رہتی بلکہ ایک ”ایجابی نعمت“ بن جاتی ہے۔

ماز تخلیق مقاصد زندہ ایم  
وز شمع آرزو تابندہ ایم

## تاریخ تصوف

قبل از اسلام

مصنف :- بشیر احمد ڈار

اسلام سے پہلے تصوف کے سلسلہ میں جو افکار پیش کیے گئے ہیں ان کا اس کتاب میں تنقیدی اور تاریخی جائزہ لیا گیا ہے۔ اور آریس، فیثاغورث، عرفانی حکماء، فلاطینوس، عدد شناس کے نوشتے، ویلو، خزئی، اسرار، ہرمین، عروج بدید کے نوشتے، پولوس، آگسٹائن اور لاونزی کے افکار انگریزات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت :- ۲۵ روپے

چلنے کا پتہ

سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ، لاہور (پاکستان)

## ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کب و کھ کہاں پر کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر ترقی پذیر اور معقول نقطہ نظر رکھتا ہے۔ تاہم ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکسار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دینِ قرار سے دیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ چنانچہ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں اقلیت کی حیات کی پوری پوری نگہداشت موجود ہو، اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کمی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی و تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفرین مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ چنانچہ انکو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعدادی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سکرٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

## اہل منطق کی داماندرگیاں

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت اپریل ۱۹۶۳ء)

منطق کی عدم افادیت اور سیرانی کا دلچسپ مناظرہ اپنی تنقیدی تحریروں میں سب سے پہلے علامہ نے منطق کی افادیت کو چیلنج کیا ہے، ان کی رائے میں اگر کوئی شخص عقل و غور کی سلامتی سے بہرہ مند ہے تو اس کو استدلال و استنباط کے وضعی پیمانوں کی سرے سے ضرورت ہی نہیں! اس لئے کہ وہ ان کی وساطت کے بغیر بھی صحیح نتائج تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ اور اگر خدا خواستہ اسے غور و تعمق کی نعمتوں سے موزوں حصہ ہی نہیں ملا ہے تو منطق کسی طرح بھی اس کے کام آنے والی نہیں۔

لا یحتاج البلید الزکی ولا ینفع بہ ذہین آدمی کو اس کی ضرورت نہیں اور غبی البلید لے اس سے استفادہ نہیں کر پاتا۔

علامہ کا کہنا ہے کہ جوابات آسانی سے ایک طباع انسان معلوم کر سکتا ہے، یا فکر و استدلال کی جو گرہ غور و التفات کی ادنیٰ کوشش سے کھل سکتی ہے منطق اس کو ایک طرح کے چکر میں ڈال دیتی ہے اور اصطلاحات اور اشکال کے اس چکر سے نکلنے کے بعد جو کچھ حاصل ہوتا ہے علمی لحاظ سے دیکھئے تو اس کی بھی قدر و قیمت کچھ زیادہ نہیں ہوتی۔

اس حقیقت کو انہوں نے اس بلیغ مثال سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

ہی لحم جبل غمت علی داس جبل و عا یہ ایک ایسے ناقص اونٹ کا گوشت ہے جو ایک

لا سہل فیرتقی ولا سمین  
فینتقل لہ

دشوار گزار پہاڑ کی چوٹی پہنکھا ہے جو نہ اتنا  
سہل ہے کہ چڑھائی کی صعوبتوں کو برواشت  
کیا جائے، اور نہ اتنا موٹا تازہ ہے کہ اس کو  
پھاڑ پر سے اتار لانے کی کوشش کی جائے۔

علامہ کے نقطہ نظر سے صحت استدلال کا تعلق فن و صنعت کی طرز طریقوں سے نہیں ہے۔  
بلکہ فوق و فہم کی استواریوں سے ہے۔ اس لئے اگر ایک شاعر عروض کی منت پذیر یوں سے آزاد  
رہ کر عمدہ شعر کہہ سکتا ہے۔ اور ایک ادیب نحو سے بے نیاز رہنے کے باوجود ادبی معجزات کی تخلیق  
کر سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ منطق کے جھیلوں میں پڑے بغیر کوئی ذہین و فریس انسان فکر و استدلال  
کی محکمی کو زپاسکے۔ یا سفسطہ و غلطی سے دامن نہ بچا سکے۔

اعتراض کی اس نوعیت میں علامہ منفرد نہیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ منطق کی جزوی افادیت  
کے مان لینے کے بعد بھی متکلمین اسلام نے کبھی بھی حق و صواب کو منطقی اشکالی و صورت میں منحصر  
نہیں جانا۔ اس سلسلہ میں انہوں نے خصوصیت سے قاضی باقلانی کی کتاب الدقائق کا حوالہ  
دیا ہے کہ جس میں انہوں نے قیاس و استدلال کی مفروضہ شکلوں کو بہت تنقید ٹھہرایا ہے۔

منطق کی عدم افادیت پر زیادہ دلچسپ اور فکر آفرین وہ مجلس بحث ہے جو مشہور نحوی ابو سعید  
سیرانی اور متی بن یونس فلسفی کے مابین منعقد ہوئی۔ علامہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ زیادہ  
تفصیل کیلئے ابوحیان توحیدی کی کتاب 'الامناع والموانئ' دیکھنا چاہئے۔ اس سے اس گروہ  
کے موقف کی کھل کر وضاحت ہو جاتی ہے جو منطق کی فیض رسانوں کا منکر ہے (۲)

متی نے جب منطق کی ان لفظوں میں تعریف کی کہ :-

وہ آلات کلام میں ایک ایسے آلہ سے تعبیر ہے جس کی مدد سے ہم صحیح سے سقیم، اور فاسد سے

(۱) نقض منطق ۱۵۵ - (۲) مکتبہ الیئۃ الثالثة - نیز دیکھئے معجم الادباء تحت ترجمہ السیافی مطبوعہ مصر

معالج میں حدود قائم کر سکتے ہیں۔ تو سیرانی نے اس کے جواب میں کہا:-

الخطات لان صحيح الكلام يعرف  
بالنظم المألوف والاعراب المعروفة  
اذ انك انشكركم بالعربية وفاسد المعنى  
من صحيحه يعرف بالعقل اذا كنت  
نبحث بالعقل وهبك عرفت المراد من  
الناقص من طرائق الوزن - فمن لك  
بعرفة الموزن انما هو حد يد او  
ذهب او شبهه -

آپ غلطی پر ہیں جہاں تک صحیح و سقیم عبارت کا تعلق ہے اس کو نظم و انداز اور اعراب کے جانے بوجھے تیروں سے معلوم کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس کی گفتگو عربی میں ہو۔ اور معنی کی صحت و استواری کو عقل کی مدد سے جانچا جاسکتا ہے جب کہ بات حقیقت عقلیات سے متعلق ہو اور فرض کرو منطق ایک ترازو ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کس قیاس کا پلڑا بھارا کا ہے اور کس کا بھاری نہیں ہے مگر یہ بات کون بتائے گا کہ جس شے کو تم قول رہے ہو وہ فی نفسہ کیا ہے، سونا ہے، لوہا ہے یا تانبا ہے۔

یعنی وزن سے تو صرف کسی شے کی کثیت کا اندازہ ہوتا ہے، شئی کیا ہے؟ ترازو کو اس سے کچھ بحث نہیں۔ ابوحیان کی اس عبارت میں دراصل یہ طنز مخفی ہے کہ جس منطق کو تم درک حقائق کا واحد ذریعہ سمجھتے ہو وہ مقدمات کی ترتیب و ساخت سے آگے نہیں بڑھ پاتی۔ اور اس سے مطلق بحث نہیں کرتی کہ وہ مقدمات جن حقائق پر مشتمل ہیں خود ان کی حکیمانہ قدر و قیمت کیا ہے۔

لطف یہ ہے کہ ارسطو کی صوری منطق پر افلاطون کا بھی بعینہ ہی اعتراض ہے کہ اس سے بغیر مقدمات کی ظاہری ترتیب و ساخت کے اور کچھ حاصل ہونے والا نہیں۔ کیا منطق کے بغیر مسائل کا حل ممکن نہیں اور کیا اس کے استعمال سے اختلاف و نزاع کی تمام نوعیتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ ان دو غلطوں پر ابوحیان ان الفاظ میں روشنی ڈالتے ہیں۔

لیس واضح المنطق یونان باس رہا، انما  
 ہو رجل منهم وقد اخذ عن قبلہ  
 کما اخذ عنه من بعده و لیس ہو حجة  
 من الخلق الکثیر۔ و المجمع الغفیر، و  
 البحت والمسلہ و المجواب منہ وطبیعة  
 فکیف یجوز ان یاتی رجل بشئ یرفع هذا  
 الخلاف او یقلله او یؤثر فیہ، ہیئاتہ  
 هذا محال ولقد بقی العالم بعد منطقہ  
 علی ما کان قبل منطقہ۔

منطق کی بنیاد پورے یونان نے نہیں رکھی۔  
 اس کا واضح تو ایک آدمی تھا (یعنی ارسطو)  
 جس نے اس کے اصول و مبادی کو پہلوں  
 سے لیا جس طرح کہ اس کے آنے والوں نے  
 اس کے بنائے ہوئے اصول و مبادی کو اس  
 سے حاصل کیا۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو عامۃ الناس  
 اور جمہور کیلئے اس کو کیونکر حجت ٹھہرایا جاسکتا  
 ہے۔ مزید برآں بحث و نزاع اور سوال و جواب  
 انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ لہذا یہ  
 کیونکر جائز ہے کہ ایک شخص آئے اور فہرت کے  
 اس تقاضے کو حاد کی اس چھڑی سے دور کر دے  
 یا اس کے اثرات کو کسی درجہ میں گھٹا کر، قہری  
 محال ہے اور اس کا ثبوت یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے  
 کہ منطق کے بعد بھی دنیا میں اختلاف و نزاع کا  
 وہی عالم ہے جو اس سے پہلے تھا۔

کیا منطق واقعی غیر مفید ہے؟ اس کی افادیت کا صحیح معنی  
 منطق سے متعلق سیرانی کی اسی تنقید کو علامہ نے اپنی تصنیفات میں جا بجا پھیلا اور سنوار  
 کر بیان کیا ہے۔ مزید برآں اس پر نئے نئے مقدمات اور عجیب و غریب نکات کا اضافہ بھی  
 کیا ہے۔ تنقید کے اس انداز کو دیکھتے ہوئے آج یہ سوال ابھر کر نظر و بصر کے سامنے آتا ہے کہ  
 کیا واقعی منطق کی افادیت صفر کے برابر ہے، یا واقعی اس کے ڈانڈے یونانی فلسفہ و کلیات  
 سے اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ جس سے اس کی جداگانہ حیثیت بری طرح متاثر ہوتی ہے۔

ان دونوں سوالات کا ہمارے نزدیک ایک ہی جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ یونانی تفسیرات سے مرعوب حکماء و فلاسفہ نے منطق کو جس تاریخی سیاق (CONTEXT) میں پیش کیا اور اس کے ساتھ عقیدہ و افغان کی جن غیر ضروری اہمیتوں کو وابستہ کیا۔ اس کے پیش نظر اس کی مخالفت ہونا چاہئے تھی۔

لیز اس بنا پر بھی اس کو جرح و تنقید کا ہدف بننا تھا کہ فنی ارتقا و تقدم کا یہ ضروری تقاضا ہے لیکن اس تاریخی پس منظر سے اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے الگ ہو جائیں اور اس تقدس و پندار سے بھی چندے صرف نظر کر لیں کہ جس کو خواہ مخواہ اس کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے تو پھر اس کی افادیت اور ضرورت اس درجہ محلی اعتراض نہیں رہتی۔

یہ بات صحیح ہے کہ ایک کامیاب ادیب کو خود ساختہ نحوی قواعد و اصول پیروی کی حاجت نہیں۔ کیونکہ وہ تو بجائے اس کے نحوی پابندیوں کا التزام کرے اپنی تخلیقی کوششوں سے نحو کے لئے نئے نئے پیمانے اور انداز وضع کرتا ہے۔ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ درست ہے کہ ایک اچھا شاعر سوا اپنے فوق شعری کے اور کسی خارجی شئی کا پابند نہیں ہوتا، اور فن عروض مجبور ہے کہ شعراء کی رہنمائی کے بجائے ان کا تتبع کرے، ٹھیک اسی طرح اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ارسطو سے پہلے بھی اور ارسطو کے بعد بھی فکر و استدلال کی جہولانیوں نے منطق کے وضع پیمانوں سے آزاد رہ کر بھی اپنے جوہر دکھائے ہیں۔ اور صحت و صواب کی منزلوں کو پالنے میں کسی کوتاہی کا اظہار نہیں کیا بلکہ اس سے بڑھ کر اگر یہ کہا جائے تو اس میں ذرہ برابربالغہ آرائی نہیں ہوگی کہ فکر و فلسفہ کی روحانی ثروت میں جس قدر اضافہ ہوا ہے وہ تمام تر غیر منطقی حضرات ہی کی کاوشوں کا مرہون بنتا ہے۔ تاہم اس کے باوجود یہ ماننا پڑے گا کہ لکھنے والوں سے کبھی کبھی غلطیاں بھی سرزد ہوتی ہیں بشعرا کبھی کبھی جادو و ذوق سے ہٹ کر غلط شعر بھی کہہ جاتے ہیں۔ اور ہزار احتیاط کے باوصف فکر و استدلال میں کہیں جھول بھی رہ جاتا ہے۔



ظاہر ہے اس صورت میں نحو عروض اور منطق کے کچھ جانے بوجھے پیمانے اور اصطلاحیں ایسی ہونی چاہئیں کہ جن سے غلطی کی نوعیت کو تعین کے ساتھ واضح کیا جاسکے۔ اس میں سہولت بھی ہے، اختصار بھی ہے اور وضوح و بیان کی آسانیاں بھی ہیں۔

دوسرے لفظوں میں منطق کا فائدہ صرف یہ ہے۔ صحت و صواب اور لغزش و خطا کی جو عملی صورتیں ہیں۔ یہ ان کی نشان دہی کرتی ہے۔ یہ بات اگر صحیح ہو تو اس کے یہ معنی ہیں کہ منطق گھوم پھر کر لسانیات ہی کی ایک شاخ رہ جاتی ہے اور یہی وہ سطح ہے جس پر منطق کی افولیت کو حق بجانب ٹھہرایا جاسکتا ہے۔

اس معاملہ میں ہم ابن سینا اور عام منطقیوں کے اس روایتی حُسنِ ظن سے متفق نہیں رہتے کہ یہ فلسفہ کی ایک شاخ ہے کہ جس کی مدد سے انسان غلطی کے ارتکاب سے محفوظ رہتا ہے۔

المنطق آلة للانسان موصلة الى كسب الحكمة النظرية في البحث  
منطق ایک آلہ ہے جو انسان کو علمی و عملی حکمت سے بہرہ مند کرنے والا ہے اور بحث و واقعہ عن السهو والغلط في البحث  
منطق ایک آلہ ہے جو انسان کو تسہل و لغزش سے بچانے والا ہے۔

اس لئے کہ جہاں تک فکر و استدلال میں لغزش و خطا کے امکانات سے عملاً واسن کشاں رہنے کا تعلق ہے۔ اس کے لئے منطق کی رہنمائی سے کہیں زیادہ اس چیز کو دخل ہے کہ ایک شخص کس درجہ ذہن رسا رکھتا ہے اور اس کی اخلاقیات کس درجہ بلندی و رفعت لئے ہوئے ہیں۔ کیونکہ اگر ایک شخص اخذ نتائج کے معاملہ میں عادل ہی نہیں ہے تو بجائے اس کے کہ وہ دلائل کی روشنی میں قدم اٹھائے، کوشش یہ کرے گا کہ خود دلائل اس کے پیچھے چھپیں اس صورت میں کوئی منطق اور صحت و صواب کا کوئی پیمانہ اس کو استدلال کی بگردی سے باز رکھنے والا نہیں

## حدود و تعریفات کے ارسطاطالیسی تصور کی غلطی

منطق کی افادیت کو ہدف اعتراض ٹھہرانے کے بعد علامہ ابن تیمیہ اب براہ راست فن کے اس محصارِ متین پر حملہ آور ہوتے ہیں کہ جس کی محکم و استواری پر ارسطو کو بڑا ناز تھا۔ یہ حملہ اتنا شدید اور بھرپور ہے کہ اس کی زد سے اس کی کوئی شے بھی محفوظ نہیں رہ پاتی! سقف و بام سے لے کر دروازے تک ہر چیز اپنی جگہ سے ہل گئی ہے۔

منطق کا دیباچہ و آغاز تصور تصدیق کے مباحث ہیں۔ تصور کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس کی صحیح صحیح معرفت حدود (DEFINITIONS) حاصل ہوتی ہے اور تصدیق و نفیہ کی معرفت نیاس کی طرف طرازیوں سے۔ ..... علامہ پہلے ہی قدم پر بتا دینا چاہتے ہیں، کہ حدود کا ارسطاطالیسی تصور غلط، ناقابل فہم اور گوناگون مشکلات کا حامل ہے۔ پوری بحث سے لطف اندوز ہونے سے پہلے ضروری ہے کہ حدود سے متعلق اختلاف و نزاع کی بنو نوعیت ہے اس پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

ارسطو کی اصطلاح میں حدود تعریف کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کی وضاحت ایسے انداز سے کی جائے کہ اس کا جوہر (یا ماہیت) بیکھر کر نظر و بصر کے سامنے آجائے، اور سامع کو مآہو (دیکھا ہے) کا پورا پورا جواب مل جائے۔

شے مشولہ کا جوہر و عنصر کیونکر معلوم کیا جائے اور کس طرح ماہیت کی ٹھیک ٹھیک تعیین کی جائے یہ ہے اس سلسلہ کا بنیادی سوال۔ یونانی حکما نے اس کی کئی صورتیں پیش کی ہیں۔ مگر جس صورت کو اقلیم منطق میں قبول و پذیرائی حاصل ہوئی اور خود ارسطو نے جس پر تصدیق ثبت کی۔ وہ ترکیب و تجزیہ کا وہ عملیہ ہے کہ جو وصف جامع "جنس" اور وصف فارق (فصل) کے دو گونہ عناصر سے تعبیر ہے۔ اس عملیہ کو کام میں لانے سے فکر انسانی اس قابل ہو جاتی ہے شے مشولہ کی حقیقت و کہنہ نگ رسانی حاصل کر سکے مگر خود یہ عملیہ کیا ہے؟ اس کو اس عامۃ الورد مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ فرض کیجئے ایک شخص پوچھتا ہے انسان کیا ہے؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا۔

حیوان ناطق (RATIONAL ANIMAL) اس میں لفظ حیوان، وہ وصف جامع ہے جو متعدد انواع کو گھیرے ہوئے ہے۔ اور ناطق، وہ وصف فارق یا فصل (DIFFERETIA) ہے کہ جس سے یہ تمام انواع جن کو اس کی حقیقت و جوہر سے قریب کا تعلق نہیں چھٹ جاتی ہیں اور صرف وہی شئی باقی رہ جاتی ہے کہ جس کو ہم جوہر و ماہیت انسانی سے تعبیر کر سکتے ہیں بمعنی نطق (اور اک کلیات)

اختصار کے ساتھ اسطرح کے نقطہ نظر سے حد یا تعریف کے لئے کم از کم تین چیزیں ہونا چاہئیں:-  
 (۱) سوال :- یعنی پہلے کسی چیز کی ماہیت دکنہ کے بارہ میں یہ پوچھا جائے کہ یہ کیا ہے؟  
 (۲) جواب کا ایک جز اسی جامع اور قریب ترین جنس پر مشتمل ہونا چاہئے کہ جو متعدد انواع کو محیط ہو، اور اس میں اور فصل میں کسی اور جنس کا فاصلہ نہ پایا جائے اور اس کے بعد اس فصل ہی کا مرتبہ ہو۔

(۳) جواب کے دوسرے جز کو ایسے وصف فارق یا فصل پر مشتمل ہونا چاہئے کہ جس کا مزید تجربہ ناممکن ہو۔ اور جو کسی شئی کی کہنہ و حقیقت پر پوری طرح دلالت کناں ہو۔  
 علامہ ابن تیمیہ نے حد کی اس روایتی تعریف TRADITIONAL (DEFINITION) پر گیارہ دفنی اعتراضات وار کئے ہیں جن سے ان کی طبع نکتہ سنج اور علم و فضل کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تعریف کے ان اجزاء تلاش میں ایک جز بھی صحیح نہیں۔

### متکلمین کا ردِ عمل

اس سے پہلے کہ ہم ان اعتراضات اور ان کے تنصنات کا قدرے تفصیل سے ذکر کریں۔ یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ حد و تعریف کے بارہ میں متکلمین کے حلقوں میں جو رد و عمل ظہور پذیر ہوا اس کو بیان کر دیا جائے تاکہ علامہ کی تفتید کا اصلی پس منظر واضح ہو جائے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ بغیر کسی تفریق کے قریب قریب ہر گروہ اور مدرسہ فکر کے حاملین نے حد کی اس تعریف کا انکار کیا ہے۔ جیسے ابو الحسن اشعری، قاضی ابوبکر، ابواسحاق، ابوبکر بن خریز، قاضی

ابوعلی، ابن عقیل، امام الحرمین جوینی اور ابوالمیون نسفی حنفی وغیرہم۔ حتیٰ کہ ان سے پہلے ابوعلی  
ابوہاشم اور عبدالجبار ایسے عقلیت پسندوں نے تعریف کے اس اسطاطالیسی تصور کو تسلیم نہیں  
کیا۔ اور علامہ طوسی و موسوی ایسے بڑے بڑے شیعہ معقولیوں نے بھی اس کو نہیں مانا۔ مزید برآں  
محمد بن الہشیم ایسے کٹر کرامیہ نے بھی اس پر تنقید کی ہے۔ (۱)

یوں تو ان حضرات نے حدود تعریف کے ان سہ گونہ عناصر میں سے ایک ایک کی تغلیط کی  
ہے اور ایک ایک کے بودا پن کو کھول کر بیان کیا ہے لیکن ان سب کا مشترکہ اور چھتا ہوا اعتراض  
یہ ہے کہ اسطو نے اس میں خواہ مخواہ مابعد طبعی عنصر کو داخل کر دیا ہے۔

ان کے نقطہ نظر سے کسی شے کی تعریف سے مقصود صرف یہ ہے کہ اس سے وضوح تمیز  
کے وہ گوشے فہم و فکر کی گرفت میں آسکیں جو اس شے کا خاصہ ہیں۔ کہنہ ذوات یا جوہر و  
حقیقت کا اور اک اس کے بس کا روگ نہیں۔ بات صحیح ہے اس لئے کہ حقائق اشیاء کو کون  
جان سکتا ہے؟ اور جوہر و ماہیت پر کس کی نظر ہے؟ اور کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس نے  
کسی بھی شے کی اصل و روح کو پوری طرح پالیا ہے، یا اس کی کہنہ ذوات کے تمام پہلوؤں کا  
احاطہ کر لیا ہے۔

کانٹ (KANT) کی تصویریت سے انکار ہو سکتا ہے اور اثبات باری کے معاملہ میں  
اس کے معرکہ آرا تنقیدی شاہکار کو بھی زیر بحث لایا جاسکتا ہے۔ مگر انسانی علم و ادراک کی  
واماندگی کے متعلق اس کی رائے کس درجہ صحیح ہے کہ اس کی تمام تر تگ و تار ظواہر ( )  
ہی تک محدود ہے۔ اس سے آگے نہیں۔

کانٹ یہ کہنا چاہتا ہے کہ اشیاء کے ظواہر میں تحلیل و تبسب (CAUSATION) کی جو  
کار فرمائیاں ہیں وہ تو بلاشبہ علم انسانی کا موضوع قرار پا سکتی ہیں، لیکن اشیاء کے باطن میں جو  
کر اصل حقیقت کو طعنہ نہ کالتا کسی طرح بھی علم و ادراک کے دائرہ اختیار میں شامل نہیں۔

کچھ اس فہم کی مجبوریاں تھیں جن کی بنا پر متکلمین نے حد کے اس مابعد الطبیعی عنصر کو ماننے سے انکار کر دیا کہ جس سے کسی شے کی کہنہ و ذات پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے۔

کشف حقیقت کیوں ناممکن ہے؟ اس سلسلہ کے چار اشکال  
حد و تعریف کے توسط سے کہنہ و ذات تک رسائی حاصل کرنا کیوں مشکل ہے، اور فہم و فکر کی راہ میں وہ کون و شمار یاں حائل ہیں کہ جن پر قابو پانا دشوار ہے۔ اس کی تفصیل علامہ کے پیش کردہ مندرجہ ذیل نکات میں آشکار ہے۔ (۱)

(۱) ترکیب و تجزیہ کے ارسطاطالیسی عملیہ کے سلسلہ میں ہم بتائے ہیں کہ پہلے قریب ترین جنس کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ اجناس کی اس آخری کڑی کی تعیین میں سہو و تغافل بھی سرزد ہو سکتا ہے کہ جس کے ڈانٹے براہ راست فصل (DIFFERETIA) سے ملے ہوئے ہوں۔

مثلاً ایک شخص خمر کی تعریف میں بجائے مشروب مسکر کے یہ بھی تو کہہ سکتا ہے، وہ اس سیال سے تعبیر ہے جو مسکر ہو۔ ظاہر ہے کہ سیال جنس قریب نہیں۔ مشروب جنس قریب ہے۔

(۲) جنس کے بعد فصل کا ہونا ضروری ہے اور فصل کہتے ہیں وصف ذاتی کو مگر یہ بھی

تو ممکن ہے کہ کوئی شخص وصف ذاتی اور وصف لازم کے باریک فرق کو ملحوظ نہ رکھ سکے۔

(۳) ایک شرط یہ بھی ہے کہ جنس کے ساتھ ان تمام فصول ذاتیہ کا ذکر کیا جائے کہ جو کہنہ و

ذات پر دلالت کناں ہوں لیکن اس امکان کو کیونکر نظر انداز کیا جاسکتا ہے کہ کوئی شخص ان سے بعض کو حصول مطلب کے لئے کافی سمجھ کر باقی کو حذف کر دے۔

مثلاً انسان کی تعریف میں کوئی شخص یہ بھی تو کہہ سکتا ہے کہ وہ ایسا جسم ہے جو ذی نفس

اور حساس ہے مگر اس کے ساتھ متحرک بالا ارادہ کا اضافہ نہ کرے۔

(۴) جنس کے سلسلہ میں ایک گھسلا ترتیب انواع کو ملحوظ نہ رکھنے کا ہے۔ مثلاً ہم ”جسم“

کہتے ہیں تو یہ نامی اور غیر نامی کے مدخانو میں تقسیم پذیر ہے، پھر نامی حساس اور غیر حساس میں تقسیم ہے۔ حیوان کا ذکر کہتے ہیں تو اس میں ذی رطلین (دو پایہ) اور ذی ارجل (دو جن کے ہتھ سے پاؤں ہوں) سب آجاتے ہیں۔ ان میں کون کون فصل ہونے کے لائق ہے۔ اس کی تعیین بدرجہ نایت دشوار ہے۔

ان مشکلات کے پیش نظر مشکلمین نے حد و تعریف کے معاملہ میں سادہ اور عام ہضم روش اختیار کی اور کہا۔

الحد ... مرادف للحد مرادف وهو حد واصل معروف، کا مترادف ہے، اور ما یبیزا شیء عن غیرہ (۱) اس سے صرف مقصود ہے کہ کیسی شئی یا مفہوم کو دوسری اشیاء سے میز کر دے۔

سوال یہ ہے کہ ارسطو اور مشکلمین اسلام کے موقف میں اس عظیم تفاوت کی وجہ کیا ہے کیا صرف اشیاء و مسائل کے باب میں فہم و ادراک کی واماندگی۔ اور یہ مشکلات جن کا ذکر ان چار گانہ نکات میں ہوا ہے؟؟ نہیں!! ہماری رائے میں ایک اور معاملہ بھی اس کا باعث ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں کا موضوع سخن چونکہ جدا جدا ہے اور دونوں کے تقاضے بھی چونکہ باہم مختلف ہیں۔ اس لیے ضروری تھا کہ دونوں کی روش میں بھی اختلاف رونما ہوتا۔ ارسطو چونکہ منطق کو فلسفہ کی تمہید سمجھتا ہے اور بنیادی طور پر اس کی طلب و جستجو کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ حقائق اشیاء سے ایک فلسفی کی حیثیت سے بحث کرے۔ اور جوہر و حقیقت کے ورپے ہو۔ اس لئے وہ حد و تعریف کے سلسلہ میں کُنہہ و ذات ایسے مابعد الطبیعی عنصر کی خصوصیت سے وضاحت ضروری قرار دیتا ہے۔ بخلاف مشکلمین کے کہ ان کا نصب العین، تحقیق نہیں تطبیق ہے۔ فلسفہ طرازی نہیں، بلکہ اپنے دور کی عقیدت کی روشنی میں اسلام کے بچے تلے پیمانوں کی تشریح و وضاحت ہے۔ ان کا نصب العین حقائق

اشیاء کی طلب و دریافت نہیں۔ حقائق دینی کی تفسیر ہے اس بنا پر یہ اگر تعریف و حد کے معاملہ میں کہہ و ذات ایسے مابعد الطبیعی عنصر کو اہمیت نہیں دیتے تو یہ روش ان کے مسلک کے عین مطابق ہے۔ لیکن ارسطو کی تحقیق و طلب کا محور چونکہ حقائق اشیاء میں اس لیے وہ مجبور ہے کہ حد و تعریف کے بارہ میں نسبت زیادہ گہرائی سے کام لے۔ ظاہر ہے کہ دونوں کے میدان جہاں جہاں ہیں، لہذا دونوں کی روش میں بھی اختلاف ہونا چاہیے۔

## تعلیماتِ غزالی

مصنف :- محمد حنیف ندوی

امام غزالیؒ نے اپنی بے نظیر تصنیف ”احیاء“ میں یہ بحث کی ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لئے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کار فرما ہے۔ اور یہ کتاب انہی مباحث کی آزاواور توفیقی تلخیص ہے۔ کتاب کے شروع میں ایک مبسوط مقدمہ ہے جس میں فاضل مرتب نے تصوف کے نکات و رموز پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

قیمت :- ۱۰ روپے

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ، لاہور (پاکستان)

## اسلام اور فطرت

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت ماہ ۱۹۶۳ء)

قانون کی پابندی

لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ ۲۸۶:۲ - اتا کس کو اس کی اسکانی وسعت سے

زیادہ کا پابند نہیں کرتا۔

پوری کائنات پر ایک نظر ڈال کر دیکھیے کیا ہر جگہ ہی فطرت کا اصول کارفرما نہیں ؟

فطرت ہر شے کی بقا کا سامان اس کے دائرہ استطاعت کے اندر ہی کرتی ہے۔ انسان کو کچھ

کسب کر کے مختلف جھگڑوں کے بعد ہانڈی پکانی پڑتی ہے لیکن چڑیا اپنی بقا کے لئے صرف

اتنا کرتی ہے کہ اُلکڑ کرکس سے دانہ چُک لیتی ہے کیونکہ وہ ہانڈی نہیں پکا سکتی۔ درخت اُلکڑ

دانہ چُکنے کے قابل بھی نہیں اس لیے اسے وہیں پاؤں کے نیچے سے غذا مل جاتی ہے جس طرح

فطرت نے پتھر کو نمور پر مجبور نہیں کیا۔ اسی طرح درخت کو چلنے کا اور پرندے کو روٹی پکانے کا

پابند نہیں کیا۔ اسلامی قانون (شریعت) بھی اسی اصول پر مبنی ہے۔ بچے کو عقل سے کام لینے

پر اور مریض کو تھوڑا دھوپ پر مجبور نہیں کیا۔ ایس علی الاعلیٰ حرج و فلا علی الاعرج حرج ولا

علی المریض حرج۔ نابینا انگڑے اور بیمار کے لیے خدا نے وہ تنگی نہیں رکھی جس کا بیت ،

سالم الاعضاء اور تندرست کو پابند کیا ہے جس کی عقلی اور عملی سطح جہاں تک ہے اسی کے

مطابق اور اسی دائرے میں وہ مکلف بھی ہے۔ آیت میں ایک ایسا کلی اصول بتایا گیا ہے

فطرت کائنات کے عین مطابق ہے۔



## نیکی و بدی کے نتائج کا قانون

من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي الا مثلهما  
وهم لا يظلمون ۱۶۰:۴ - جو نیکی کرے گا اس کے لئے دس گنا معاوضہ ہے۔ اور  
جو بدی کرے گا وہ اسی بدی کے برابر بدلہ پائے گا، ان پر کوئی زیادتی نہ ہوگی۔

اس آیت میں جو فطری اصول بتایا گیا ہے وہ یہ ہے کہ پھلنے پھولنے کی صلاحیت نیکی ہی  
میں ہے اور بدی خود اپنے آپ کو ختم کر دیتی ہے۔ ایک اصول فطرت پر نگاہ ڈالئے، اگر زمین  
میں ایک دانہ ڈال دیا جائے اور اس کے ساتھ نیکی ہو، حسن عمل ہو، یعنی زمین، پانی، حفاظت  
وغیرہ ہوں تو وہ دانہ بڑھ کر کم از کم دس دانے تو ضرور پیدا کرے گا۔ لیکن اگر اس کے ساتھ یہ  
حسن عمل نہ ہو تو آپ کے گھر کے اندر وختم دانے ضائع نہیں ہوں گے تنہا وہی دانہ ضائع ہوگا۔  
خود قرآن نے اس کی یوں تشریح فرمائی ہے کہ مثل الذين يفتقون في سبيل الله كمثل حبة  
انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ..... ۱۶۱:۲ - یعنی اتفاق فی سبیل اللہ  
کی مثال ایسی ہی ہے جیسے ایک دانہ سات خوشے پیدا کرے اور ہر خوشے میں سو سو دانے ہوں  
اور اللہ جس کے لئے چاہے اس سے بھی زیادہ اضافہ فرما دے۔ یہاں نیکی کی صرف ایک قسم یعنی  
اتفاق فی سبیل اللہ کی تشبیل دی گئی ہے اور پہلی آیت میں ہر نیکی کے لئے یہ عام اصول بتایا  
گیا کہ وہ کم از کم دس گنا پھل لاتی ہے۔ اور ساتھ ہی منفی پہلو بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ ضیاع کی  
بدی ایک ہی تک محدود رہتی ہے۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ بُرائیاں بھی پھیلتی ہیں لیکن وہ پھیلنا تخزیري ہوتا ہے نہ کہ تعمیری۔  
ایک جھونپڑے میں آگ لگا دی جائے تو وہ پھیل کر دوسرے جھونپڑوں کو بھی اپنی لپیٹ میں لے  
لے گی لیکن یہ اضافہ اور پھیلاؤ ہر جھونپڑے کو اپنی جگہ ختم کر دے گا۔ آیت میں جس پھیلاؤ کا ذکر  
کیا گیا ہے وہ تعمیری اضافہ ہے اور قانون فطرت کے عین مطابق ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا  
چاہئے کہ عشر امثال (دس گنے) سے مقصود عددی حصہ نہیں بلکہ قانون انصاف کا اظہار ہے

## ظن اور حق کی قوتیں

ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً ۲۶۱۰۔ "ظن و تخمین کی حقیقت کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں۔"

یہ ایک ایسا اصول فطرت اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ کائنات کا ایک ذرہ بھی اس سے مستثنیٰ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ محض قیاسی اور ظنی باتوں سے کیا دنیا کی کوئی حقیقت بدل سکی ہے یا بدل سکتی ہے۔ گمان و تخمین سے، اگر وہ صحیح نہ ہو، انسان خود شک میں پڑ جائے گا لیکن حقیقت اپنی جگہ ہمیشہ قائم رہے گی۔ غلط ظن و قیاس سے انسان کا اپنا نقصان تو ہو گا حقیقت کا کوئی نقصان نہ ہو گا۔ ذات باری، قانون مکافات عمل، آئین فطرت، یہ سب حق ہیں اور صحیح حقیقتیں ہیں۔ اگر انسان ان حقیقتوں پر یقین نہیں رکھتا تو ان کا کوئی نقصان نہیں، ہاں اس انسان کا نقصان ہے جو ان حقائق کے متعلق گمان محض سے کام لے رہا ہے۔ سونا سونا ہے سونا ہی ہے گا اور اس کی حقیقت نہیں بدلے گی، نقصان اس کا ہے جو اسے کوئی اور دھاتا گمان کر رہا ہے۔ آگ آگ ہے اور آگ ہی رہے گی۔ اگر کوئی اس کے متعلق محض ایک شعلہ رنگ ہونے کا گمان کرتا ہے تو اس کی جلادینے والی حقیقت نہیں بدلے گی۔ اور رنگ سمجھ کر چھوٹے دالے کے ہاتھ جلانے میں کسی دعا یا ت سے کام نہیں لے گی۔ ٹھوس دھتے سے لے کر تصوراتی حقائق تک یہ فطری اصول یکساں کا رہتا ہے کہ ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً۔

## قانون ذباب سیئات

ان الحسنات یدھبن السیئات ۱۱، ۱۲۔ "نیکیاں برائیوں کو دُور کر دیتی ہیں۔"

بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح نیکیاں برائیوں کو دُور کر دیتی ہیں۔ اسی طرح برائیاں بھی نیکیوں کو مٹا دیتی ہیں۔ اور کائنات میں دونوں اصول جاری و ساری ہیں۔ بلکہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک بُرائی تمام نیکیوں کو ختم کر دیتی ہے۔ ظاہر ہے

کہ اگر برائیوں کا وزن زیادہ ہو تو کم وزن کی نیکیاں دب جائیں گی اور نیکیوں کا وزن زیادہ ہو تو برائیاں دھل جائیں گی۔ تعدد میں خواہ کوئی بھی زیادہ ہو اس سے بحث نہیں۔ فیصلہ وزن سے ہوگا جو نوعیت سے متعین ہوتا ہے۔ بہر حال زیادہ سے کم کا مغلوب ہو کر دُور ہو جانا تو سمجھ میں آتا ہے لیکن آیت میں نیکی و بدی دونوں کو یکساں وزن کے پلٹے میں دکھا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر دونوں برابر ہوں تو فیصلہ کس کے حق میں ہوگا۔ اور کون کس کو دُور کرے گا۔ نیکیاں برائیوں کو، یا برائیاں نیکیوں کو؟ یہاں آیت مندرجہ بالا کا فیصلہ یہ ہے کہ نیکیاں ہی برائیوں کو دُور کر دیں گی۔ یہاں گفتگو عند اللہ کی یعنی واقعیت کی ہو رہی ہے نہ کہ عند الناس کی۔ انسان تو کسی کا چھوٹے سے چھوٹا جرم بھی نہیں بخشا خواہ مجرم میں تنوخییاں زیادہ وزن کی موجود ہوں پھر یہ حضرت انسان کسی کی بُرائی کو اس کی بہ وزن نیکی کی خاطر کیوں بخشے لگے۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ عند اللہ یعنی واقعۃ الامر کیا ہے؟ اس آیت کا فیصلہ یہ ہے کہ نیکیاں برائیوں پر غالب آجائیں گی۔ بلکہ ان کو ختم کر دیں گی۔ فطرت کا تقاضا یہی ہے جو قرآن نے بیان کیا ہے حسنات نوریں اور سیئات ظلمات، نور آتے ہی تاریکی کو دُور کر دے گا لیکن تاریکی کسی نور کو دُور نہیں کرتی۔ تاریکی تو نام ہے نور کے مٹ جانے کا۔ سیئات میں بقا و زندگی نہیں ہے۔ سیئات آپ اپنی موت مرتے ہیں۔ حسنات میں، جیسا کہ ابھی چند سطریں پہلے آپ پڑھ چکے ہیں، نو ہے۔ سیئات اس سے محروم ہیں۔ حسنات سراسر تعمیر ہے اور سیئات ہمہ تن تخریب۔ اگر زمین میں بیس عدد ملنے ڈال کر دس کے ساتھ برائی کی جائے اور دس کے ساتھ نیکی، تو دس تو ضائع جائیں گے، لیکن دوسرے دس اپنے فطری نموکِ رحم سے اس قدر بڑھیں گے اور ان دس کے ضیاع پر اس طرح غالب آجائیں گے کہ ان کا ضائع ہونا اور نہ ہونا برابر ہو جائے گا۔ غالباً یہی وہ حقیقت ہے جسے احادیث میں ان الفاظ سے بیان کیا گیا ہے کہ اگر بندہ نیکی کا ارادہ کرے اور اسے پورا کرے تو اسے کم از کم دس نیکیوں کا اجر ملتا ہے اور اگر نہ پورا کر سکے تو صرف نیک ارادے کی وجہ سے اسے ایک نیکی کا اجر مل جاتا ہے۔ بخلاف برائی کے کہ اگر اس کا ارادہ کرے اور اسے پورا بھی کر دے تو صرف ایک ہی بُرائی کا بدلہ پائے گا۔ اور اگر پورا نہ کرے تو

محض امداد کی وجہ سے اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا۔ الغرض ان الحسنات یذهبہن السيئات میں ذہاب سیئات کا جو قانون بیان کیا گیا ہے وہ عین فطرت کے مطابق ہے۔

بقائے اصلح و النفع

انزل من السماء ماء فسال اودية بقدرها فاحمل السيل زبدًا ابياط ومعا  
يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله ط كذالك يضرب الله الحق  
والباطل ط فاما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض ط  
كذالك يضرب الله الامثال ۱۳۵ : ۱۷ - اللہ آسمان سے پانی برساتا ہے تو نلے اپنے  
اندازے کے مطابق بہنے لگتے ہیں، پھر سیلاب اوپر کے جھاگ اور خس و خاشاک کو بہلے جاتا ہے۔  
اور جن دھاتوں کو لوگ آگ میں ڈال کر تپانے ہیں، زیور یا دیگر سامان تیار کرنے کے لئے ان میں بھی  
اسی طرح کا جھاگ اور میل کچیل ہوتا ہے۔ اللہ حق اور باطل کی مثال یوں ہی دیتا ہے۔ غرض میل  
کچیل یا خس و خاشاک تو یوں ہی رات گھاں جاتا ہے لیکن جو چیز انسانوں کے لئے نفع بخش ہوتی ہے  
اسی کو زمین بقاء ہوتی ہے۔ اللہ اسی طرح مثالیں بیان فرماتا ہے۔

ساری آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ دنیا میں بقاء و قیام صرف اسے ہے جو نفع ہے، یعنی اپنے  
ماحول سے متصادم ہو کر زندہ رہنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ بے فائدہ اور عبث چیزوں کا دنیا میں  
کوئی مقام نہیں۔ یہی وہ قرآنی اصول ہے جو کائناتی فطرت کے عین مطابق اور ناقابل ترسیم حقیقت ہے  
آجکل متدن دنیا میں یہ مسلمہ حقیقت کے طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے اور اسی بنیاد پر عالی شان محاکمات  
کھڑی کی گئی ہیں فرق یہ ہے کہ سائنس اسے بقائے اصح (SURVIVAL OF THE FITTEST)

اور قرآن اسے بقائے نفع کہتا ہے یعنی (SURVIVAL OF THE MOST USEFUL) اور یہ  
اٹنی مصالح ہوں یا روحانی، جسمانی منافع ہوں یا اخلاقی۔ بقاء بہ نفع اصلح و النفع ہی کو ہے، ایسا ہی  
زندگی ہو یا اخلاقی، معاشی مسئلہ ہو یا معاشرتی۔ ہر جگہ انسان کو بقائے اصلح و النفع ہی کا فطری  
اصول برتنا پڑتا ہے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اپنے آپ کو ہلاکت کی طرف لے جاتا ہے۔ ایسا کیوں

سمجھتا ہے ہاس لئے کہ فطرت کا بھی یہی اصول ہے۔ ہر زیادہ بے کار کم بے کار پر اور کم نفع بیش نفع پر قربان کر دیا جاتا ہے۔ قدرت بھی ان ہی چیزوں کو باقی رکھتی ہے جن میں نفع کی صلاحیت موجود ہو۔ جب کسی شے کی نافعیت و صلاحیت باقی نہیں رہتی تو فطرت بھی اسے باقی رکھنے کی ضرورت نہیں سمجھتی۔ ساری کائنات میں آسمانی ستاروں میں اور زمینی مخلوقات میں ہر جگہ یہی قانون فطرت کار فرما ہے اور اسی کا ذکر اس آیت میں بھی کیا گیا ہے۔ اسی اصول فطرت کو اپنانے کے لئے ارشاد نبوی ہے کہ خیر الناس من ینفع الناس۔ بہترین انسان وہ ہے جو دوسروں کے لئے نفع بخش ہو۔

### قانون ارتقاء

یدبرا الامم من السماء الی الارض ثم یرجع الیہ فی یوم کان مقدادۃ الف سنۃ  
مقتاعدون ۵۰: ۳۲۔ ”وہ آسمان سے لے کر زمین تک کے معاملے کی تدبیر کرتا ہے۔ پھر وہ اسی کی طرف ارتقاء کرنے کے لئے بڑھتا ہے ایک ایسے دن میں جس کی میعاد تمہاری گنتی کے مطابق ہزار سال ہے۔“  
اس آیت کا مطلب دوسرے الفاظ میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس پوری کائنات کی ہر شے خواہ وہ کثیف ہو، یا الطیف، وجود میں آنے کے بعد منازل ارتقاء کی طرف عروج و صعود کرتی رہی۔ اور ایک منزل سے دوسری منزل میں آنے تک اسے ہزاروں سال لگے۔ یہ ہزاروں سال کی میاں ہمارے پیمانہ وقت کے مطابق ہے ورنہ اللہ — جو زمان و مکان کے انسانی پیمانوں سے بالاتر ہے — کے نزدیک ایک ایک یوم ہے۔

یہی ہے وہ مسئلہ جسے نظریہ ارتقاء کہتے ہیں۔ جو آج حکماء کے نزدیک ایک محقق و مسلم مسئلہ ہے، ہر چیز کے ساتھ وابستہ ہے۔ انسان کو لیجئے جو ہر خلق برقی لہریں ہیں، جنہوں نے ذریعے (ATOM) کی شکل اختیار کی، پانی اور مٹی کی شکل بدلی، اور دونوں کے امتزاج سے پہلا جرثومہ حیات (AMOEBE) پیدا ہوا۔ اس جرثومے نے ہزاروں شکلیں اختیار کرنے کے بعد انسانی شکل اختیار کی۔ پھر یہ انسان بھی کئی حیثیتوں سے ارتقاء کی طرف بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ اس آغاز سے موجودہ انجام تک پہنچنے میں بلکہ ایک درجے (STAGE) سے دوسرے درجے پر

پہنچے میں ہزار ہا سال لگے۔ قرآن پاک میں ان مابج کی طرف پہنچنے میں بہت سے اشارے موجود ہیں۔

سائنس نے اس سلسلے میں جو کچھ علمی ترقیات کی ہیں ان میں تین نمایاں خامیاں ہیں۔  
(۱) اس نے جو سلسلہ ارتقاء قائم کیا ہے اس میں بہت سی کڑیاں (LINKS) ابھی تک نہیں مل سکی ہیں۔

(۲) اس نے ایک ہی جوئے رواں کے آخری حصے کو انسان قرار دیا ہے حالانکہ زیادہ سے زیادہ صحیح حقیقت یہ ہے کہ منہج تو ایک ہی جوہر حیات ہے لیکن جوئے رواں ایک ہی نہیں بلکہ مختلف ہیں اور ایک ہی منہج سے مختلف چشے جاری ہوئے ہیں۔ ان میں اعلیٰ ترین چشمہ حیات انسانی کا ہے جس کا آغاز سادہ ترین جوئمہ حیات سے شروع ہو کر موجودہ صورت بشری تک پہنچا ہے۔ دوسری مخلوق کا منہج اگرچہ وہی ہے جو انسان کا ہے لیکن وہ ایک الگ چشمے سے تعلق رکھتا ہے۔

(۳) موجودہ وجہ تک کے ارتقاء کو تو سائنس نے پایا ہے لیکن اسے اب تک نہیں معلوم کہ اس ارتقاء کا رخ کدھر ہے اور اس کی منزل کیا ہے؟ اس سوال کا جواب صرف قرآن پاک کے پاس ہے۔ والیہ يرجع الہا ما کلہ۔ ۱۱: ۱۲۳۔ والی اللہ توجع الہا موسرا ۲: ۲۱۰۔ والیہ ترجعون ۲: ۲۷۵۔ وانا الیہ راجعون۔ ساری کائنات اپنے اپنے ارتقائی راستے طے کرتی ہوئی اپنے اسی اصل کی طرف جا رہی ہے جہاں سے وہ نکلی ہے۔ غالباً یہی ہے وہ حقیقت جس کی طرف مولا نئے رومی نے اپنے اس شعر میں اشارہ کیا ہے۔

ہر کے کہ دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش  
یہ منزل کب آئے گی؟ اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔ سفر بڑا طویل ہے جسے سمجھانے کے لئے صرف اتنا اشارہ کر دیا گیا ہے کہ تعرج المثلثۃ والرحم الیہ فی یوم کان مقدادہ خمسمین الف سنۃ۔ اچھ کی آیت میں ہزار سال ہے اور یہاں پچاس ہزار سال۔ یہ صرف ایک میعاد و آمد (PERIOD) ہے اور ہمارا یہ زمانہ وقت محدود و ناقص۔ بہر حال قرآن نے جو کچھ بیان کیا ہے۔

وہ ایک فطری حقیقت ہے۔

۴) علم سائنس کی تو نہیں مگر اکثر ماہرین سائنس کی ایک کوتاہی اور کمی ہے کہ وہ اس حرکت ارتقائی کو گویا ذاتی مانتے ہیں اور قرآن اس حرکت کا محرک ایک بالائی قوت کو بتاتا ہے۔  
بقیہ ایک فطرت اور ایک نیچر ہے اور اللہ اس فطرت کا فاعل اور اس نیچر کا بخشنده ہے۔

قانون توبہ

۱) الذین تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان اللہ غفور رحیم ۳۰: ۸۹۔ جو لوگ اپنی غلطیوں سے باز آئیں اور اصلاح کر لیں تو اللہ غفور رحیم ہے۔  
انسان جب کوئی غلطی کرتا ہے تو اس کے تین درجے ہوتے ہیں۔ آغاز، وسط، اور انتہاء۔ اگر آغاز ہے تو صرف باز آجانا کافی ہے۔ اگر شروع کر چکا ہے تو باز آجانے کے ساتھ اصلاح یا تلافی بھی ضروری ہے اور اگر انتہائی حد کو عبور کر چکا ہے تو اس کے انتظارِ نتائج کے سوا اور کیا چارہ کا ہے؟ قرآن پاک نے ان تینوں مدارج کا ذکر کیا ہے۔

۲) انما التوبة على اللہ للذین يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب اللہ علیہم۔ ۴: ۱۷۔ یعنی اللہ کے قریب ہے ان لوگوں کی توبہ کرنا، جو نادانی سے بڑائی کرتے ہیں۔ پھر احساسِ غلطی ہوتے ہی جلد سے جلد باز آ جاتے ہیں۔ بس یہی لوگ ہیں جن کی توبہ اللہ تعالیٰ قبول فرماتا ہے۔

(۲) مندرجہ صدر آیت میں دوسرے درجے کا ذکر ہے

(۳) وليست التوبة للذین يعملون السيئات حتى اذا حضر احدہما الموت قال اني تبت (الذین)۔ ۴: ۱۸۔ یعنی قبول توبہ ایسے لوگوں کے لیے ہی نہیں جو برائیوں پر برائیاں کرتے چلے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب موت سر پہ آجائے تو کہتے ہیں کہ میری توبہ۔  
تشریح آیات سے پہلے توبہ کے معنی سمجھ لینا ضروری ہے۔ عام طور پر توبہ کا مفہوم یہ سمجھا جاتا ہے کہ زبان سے استغفر اللہ استغفر اللہ کی تکرار کی جاتی رہے یا مثلاً اپنی زبان میں یہ دہرائے

ہے کہ یا اللہ میری توبہ، یا اللہ توبہ، توبہ کا یہ مطلب بالکل یہ نہیں۔ توبہ کے معنی میں باز آنا، رجوع کرنا، لوٹ آنا۔ یعنی جس جگہ سے چلا تھا وہیں لوٹ کر آجائے اور پہلی حالت پر قائم ہو جائے۔ اگر ایک شخص شراب پیتا ہو تو توبہ یہ ہے کہ شراب ترک کر دے۔ اس کی توبہ یہ نہیں کہ ہر گھونٹ پر دس بار استغفر اللہ یا ہر جام کے بعد ایک ہزار بار غاب اغضیٰ لی پڑھ لے۔ توبہ یہ ہے کہ پیئے سے پیئے جس حال پر تھا۔ اور وہ ہے نہ پینا۔ اسی حالت پر واپس آجائے۔ اسی کو کہتے ہیں باز آنا، لوٹ آنا، رجوع کرنا، واپس ہونا۔ اور یہی ہے وہ توبہ جس کے مظاہر ہیں کلمات توبہ و استغفار۔

اب دیکھئے پہلے اسٹیج یعنی آغازی و ابتدائی حالتِ معصیت کی توبہ صرف اتنی ہے کہ انسان پہلی حالت پر واپس آجائے۔ دوسرے درجے یعنی معصیت کا کافی فاصلہ طے کرنے کے بعد کی توبہ صرف اسی قدر نہیں کہ انسان باز آجائے، بلکہ اس کے ساتھ ایک مرحلہ اور بھی ہے اور وہ ہے اصلاح و تلافی کر لیں۔ تیسری منزل یہ ہے کہ سرحد عبور کر جائے۔ یعنی پیمانہ عمر اسی معصیت سے لبریز ہو چکا ہو۔ اس وقت اس کا توبہ کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ توبہ کا تو مقصد ہی ہوتا ہے کہ زندگی از سر نو سنوڑ جائے، اور اس کا موقع ختم ہو چکا۔ اب صرف نتیجے کا انتظار باقی رہتا ہے خواہ اس عالم میں ہو، یا عالم آخرت میں یا دونوں جگہ۔

قانون توبہ کے ان تینوں مدارج کو دیکھئے پھر موازنہ کیجئے فطرت کے اصول سے۔ آپ دلوں میں ہم آہنگی اور مطابقت ہی پائیں گے۔ گناہ خواہ قانون فطرت سے بغاوت کا ہو، یا قانون شریعت کی نافرمانی کا۔ مدارج کا یہی اصول دونوں جگہ کارفرما نظر آئے گا۔ ایک شخص ایفولن کی گولی منہ میں رکھ لیتا ہے اس وقت اس کی توبہ یہی ہے کہ احساس ہوتے ہی فوراً (من قریب) تھوک دے۔ دوسرا شخص گولی کو نگل جاتا ہے اور کچھ دیر ہو جاتی ہے لیکن زہر فزائے خون میں اس حد تک سہاوت نہیں ہو پایا ہے کہ اس کی موت واقع ہو جائے



اس وقت اس کی توبہ یہ ہے کہ کسی طرح قے کر کے گولی باہر نکال ڈالے اور صحتی سمیت نے اڑ کر لیا اسے فوراً کوئی مصلح استعمال کر کے (دوا صلیحاً) اپنی طبیعت ٹھیک کر لے تیسرا وہ شخص ہے جو افیون کی پوٹلی گھول کر پی جاتا ہے اور پٹنگ پر جا کر سو جاتا ہے اور اتنی دیر ہو جاتی ہے کہ اسے پھر جاگنے کی نوبت کبھی نہیں آتی۔ یعنی اس کا ذہن اس نقطے پر پہنچ جاتا ہے کہ جہاں سے موت کی سرحد شروع ہو جاتی ہے۔ اس سے پہلے تک تو اسے توبہ یعنی "باز آمدن و اصلاح کروں" کا موقعہ تھا۔ لیکن اب آخری حد پر پہنچنے کے بعد اس کے لئے صرف ظہور نتائج کی منزل باقی رہ جاتی ہے اور وہ ہے ابدی نیند۔

آپ اس قانونِ مجموع و اصلاح اور ظہور نتائج کو پوری زندگی پر پھیلا دیں۔ انفرادی اجتماعی، مادی، اخلاقی ہر شعبے پر۔ تو ہر جگہ وہی فطری اصول کار فرما ہوگا جو ان آیات کے اندر قانونِ توبہ کی ذیل میں بیان کیا گیا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کا قانونِ توبہ عین مطابق فطرت ہے۔

ابتداء کے دلوں اسٹیجوں میں ایک نکتہ قابلِ غور ہے۔ ان دونوں تہاؤں میں انسان اپنی پہلی حالت پر آ جاتا ہے اور اسی لحاظ سے اسے توبہ کہا بھی جاتا ہے۔ اپنی پہلی حالت پر آ جانا ہی وہ فضلِ خداوندی ہے جسے احادیث میں یوں ظاہر کیا گیا ہے کہ التائب عن ذنبہم کمین لا ذنب لہ۔ اپنی غلطی سے باز آ جانے والا ایسا ہے کہ گویا اس نے غلطی کی ہی نہیں۔ اس کی مثال قانونِ فطرت کے لحاظ سے یہ دی جاسکتی ہے کہ ایک تنے ہوئے رستے پر یکے بعد دیگرے اتنا بوجھ لا دیا جائے کہ وہ ٹوٹنے کے قریب ہو جائے تو ظاہر ہے کہ مزید بوجھ لادنے ہی وہ ٹوٹ جائے گا۔ یہ ہوگا ظہورِ نتیجہ۔ لیکن اگر رستے کے نقطہٴ نکسار (BREAKING-POINT) پر۔ جو نقطہٴ ظہورِ نتائج ہے پہنچنے سے پہلے وہ بوجھ ہٹا لیا جائے تو وہ رستہ ایسا ہی رہے گا کہ گویا اس پر بوجھ لا دیا ہی نہیں گیا تھا۔ وہ اپنی اصلی حالت پر ہوگا۔ یہی ہے وہ مضمون جو التائب عن ذنبہم کمین لا ذنب لہ میں بیان کیا گیا ہے۔

آخری ظہور نتائج کے فطری اصول کو قرآن پاک نے دوسری جگہ بیان فرمایا ہے کہ ....  
 فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ اِيْمَانُهُمْ لَمَّا سَأَلُوْا بِاسْمِہٖ - ۸۵: ۴ - "ما فرمانوں کا ایمان لانا اس  
 وقت کچھ بھی مفید نہ ہو سکا، جب وہ ہمارا فیصلہ کن عذاب (ظہور نتائج) دیکھ چکے۔"

### قانونِ رحمت

"کتاب علیٰ نفسہ الرحمۃ - ۱۲: ۶" اللہ نے اپنے اوپر رحمت لازم کر لی ہے۔  
 دہمقی وسعت کل شیء - ۱۵۶: ۷ - "میری رحمت ساری کائنات پر چھائی ہوئی ہے۔"  
 بد بخت انسان خدا کو مانے یا نہ مانے، لیکن اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ ایک غیر مرفی  
 قوت نظامِ عالم کو برقرار رکھے ہوئے ہے اور ایک نظر نہ آنے والا فطری قانون کائنات کی  
 ایک ایک چیز کو باقی رکھے ہوئے ہے۔ سب چیزوں کو چھوڑ کر انسان صرف اپنے وجود پر نظر  
 ڈال کر دیکھے تو اسے اپنے ہی اندر ایک عجیب دنیا نظر آئے گی۔ وہ کھڑا ہوتا ہے تو اس کے اندر  
 سے ایک فطری توازن اس کے ارادے کے بغیر اس پاؤں سے شروع ہو کر سر تک پھیل جاتا ہے  
 اور وہ توازن اسے ایک لطیف سمارا دیئے رہتا ہے اور اسے گمنے سے بچائے رہتا ہے۔ یہی  
 توازن چلنے اور دوڑنے میں خود بخود قائم رہتا ہے۔ دوسیدھی لکڑیاں زمین پر کھڑی کیجئے، تو  
 نہیں کھڑی رہ سکیں گی، مگر جائیں گی، لیکن دو ٹانگوں والا حیوان ناطق کس سکون سے کھڑا رہتا  
 ہے کیسی تیزی سے چلتا اور لپکتا ہے اور کتنی چستی سے دوڑتا ہے اور ایک نا دیدہ توازن قوت  
 اندر سے اسے سمارا دے کر گر پڑنے سے بچائے رکھتی ہے۔ اس بیلنس کو سمجھنے والی قوت  
 کا نام سائنسدانوں کے ہاں فطرت ہے اور یقیناً یہ فطرت ہی ہے اور اسی کو آیاتِ مندرجہ  
 بالا میں قانونِ رحمت کہا گیا ہے۔ یہاں تک سائنسدانوں کا کہنا غلط نہیں۔ کسراگر ہے تو  
 فقط یہ کہ ان ناوان سائنسدانوں کو فطرت دکھائی دیتی ہے، فاطرِ تمام دکھائی نہیں دیتا۔  
 اور دیکھئے خود انسان کی اپنی دانستہ یا نادانستہ غلطی سے اندر کوئی مرض پیدا ہوتا ہے۔  
 اور فطرت کا قانونِ رحمت وہیں اس کے دفاع کے لئے دفاعی خط پیدا کر دیتا ہے۔ دونوں

نبرد آزماؤں میں اندر ہی اندر مقابلہ ہوتا رہتا ہے۔ اگر غلطی اتنی بڑی نہیں جو اس کی جہاں لیوا ہو تو دیر سویر دفاعی قوت آخر کار قوتِ مرض کو تھکا کر ہزیمت اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہے۔ مقابلے کا یہی عبوری دور ہے جسے مرض کہتے ہیں۔ چونکہ مرض میں مبتلا جلد باز اور نا صبور انسان اس کی تکلیف برداشت نہیں کر سکتا اس لئے اس عبوری وقت کا فاصلہ کسی قدر غیر فطری طریقے سے تنگ کرنے کے لیے علاج و دوا کرتا ہے۔ ادھر اندر سے اخلاطِ رزلیہ پیدا ہوئے اور ادھر بخار آیا تاکہ سینک پہنچا پہنچا کر تدریجاً اس مادہ فاسد کو جلائے۔ بخار زیادہ تیز ہوا اور ادھر اعتدالِ حرارت پیدا کرنے کو دست آگئے۔ غذا اقل یا زیادہ مقدار میں ہوئی اور جسم کے اندر کے مائعات یکجا ہو کر شکم میں آگئے تاکہ فطری عمل اسہال کی شکل میں تمام عفونتوں کو باہر نکال دے۔

اسی طرح انسان قدم قدم پر ہر آن عظیم الشان خطرات سے دوچار ہوتا رہتا ہے اور اسی کی ذات سے باہر ہر گرد و پیش میں بھی اور پوری کائنات میں یہی اصول اپنا کام کرتا رہتا ہے۔ کیا یہ عینِ رحمت نہیں؟ ضرور ہے اور ہر سائنسدان کو اس کا اقرار بھی ہے۔ لیکن یہ اصول کس طرح قابلِ فہم ہو سکتا ہے کہ رحمت ہو اور دجیمہ نہ ہو؟ قرآن پاک اہلِ سائنس سے ایک قدم آگے بڑھ کر رحمت کے اس فطری اصول کا منہج بھی بتاتا ہے اور یہی حقیقت ہے جو رحمتی وسعتِ کل شیء اور کتبِ علیٰ نفسہ الرحمۃ میں بیان کی گئی ہے۔

## اسلامی عہد میں تعلیم نسواں

قرون وسطیٰ میں تعلیم نسواں سے متعلق جس قدر معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ ان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس زمانے میں عورتوں کو مشرق و مغرب دونوں جگہ مرد کے مقابلے میں تعلیم کے مواقع بہت ہی کم سپر آئے۔ اسلامی دنیا میں تعلیم نسواں پر بحث کرنے سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ چند ایسے اقتباسات پیش کریں جن سے اس عہد کی عیسائی دنیا میں عورت کے ذہنی معیار کا اندازہ ہو جائے۔

قرون وسطیٰ کے یورپ میں عورت کی مطلق کوئی وقعت نہ تھی۔ اس کی یہ وجہ ہے کہ روکن کی تھوکنے سے عورت کو دوم درجہ کی مخلوق گردھا تھا جیسا کہ وٹھنڈسن (WIETHKNUDSEN) لکھتا ہے کہ ”قرون وسطیٰ کے لوگوں نے نہایت ہوشیاری سے کام لیا کہ عورت کو مطلق کوئی اختیار نہیں دیا۔ کسی طاقت کا تو سوال ہی نہ تھا اگر کچھ اختیار تھا تو یہ کہ وہ گھرداری کے تنگ دائرہ میں پھنسی رہے۔“ اسی نقطہ نظر کو انسائیکلو پیڈیا آف ایجوکیشن میں ذرا تفصیل سے یوں بیان کیا گیا ہے۔

فرانسکو ڈا باریرینو (FRANCESCO DA BARBERINO) کے نزدیک امیرزاوی کو نوشتہ و خواندہ سیکھنے کی محض اس وجہ سے اجازت دی گئی تھی کہ وہ بالغ ہو کر اپنی جائیداد کی دیکھ بھال کر سکے۔ جہاں تک دیگر معززین، اطباء، جموں اور دیگر شرفہ کی لڑکیوں کا سوال ہے وہ کافی بحث و مباحثہ کے بعد یہ طے کرتا ہے کہ بہتر ہے وہ لکھنا پڑھنا نہ سیکھیں۔ علاوہ بریں تاجروں اور اہل حرفہ کی لڑکیوں کو تعلیم حاصل کرنے کی قطعی ممانعت تھی۔ لہ

جون لینگڈن ڈیویس (JOHN LANG DON DAVIS) بھی اپنی کتاب "مختصر تاریخ خواتین" (SHORT HISTORY OF WOMEN) میں طبقہٴ امرار کی خواتین کی کچھ ایسی ہی تصویر کھینچتا ہے۔ پہلے وہ یہ سوال کرتا ہے کہ "عمر شجاعت کی خاتون اپنی عمل سرائے میں کس قسم کی زندگی گزارتی تھی؟ پہلی چیز تو یہ ہے کہ تعلیم میں اسے کچھ شدید آجاتی تھی غالباً بچپن میں اس کا زیادہ وقت کسی انالیق کے ساتھ یا کسی ادنیٰ قسم کے مدرسہ میں گزرتا تھا جہاں اسے صرف سیکھنا پڑھنا سکھایا جاتا تھا۔ وہ داستانیں اور عشقیہ افسانے پڑھ سکتی تھی جو وہ خانہ بدوش میٹریوں سے خرید لیا کرتی تھی۔ اسی واقعہ سے ہم بلا جھجک یہ کہہ سکتے ہیں کہ ادنیٰ طبقہ کی عورت کو ایسی تعلیم بھی میسر نہ تھی۔

انگلستان میں اواخرِ قرونِ وسطیٰ کے متعلق اے ابراہم (A. ABRAM) نے یوں لکھا ہے "مردوں کے مقابلہ میں عورتوں کی تعلیم کو کچھ بھی اہمیت حاصل نہ تھی اور معمولی شدید کے علاوہ ان سے کچھ توقع بھی نہ کی جاتی تھی۔ لاؤری لینڈری کا ناٹ (KNIGHT OF LATOUR-LANDRY) جو اس مضمون پر مستند استاد مانا جاتا تھا صرف یہ چاہتا تھا کہ اس کی لڑکیاں کچھ پڑھنا سیکھ لیں۔ اس کا خیال تھا کہ لڑکیوں کو مدرسہ میں صرف اس لیے داخل کیا جائے کہ وہاں دین کی اچھی اچھی باتیں سیکھ لیں اور اس طرح اپنے فرائض اچھی طرح جان لیں اور بڑی باتوں سے بچی رہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بس اس سے زیادہ وہ اس کی ذہنی تربیت کا خواہشمند نہیں۔ لوگ اپنے وصیت ناموں میں لڑکیوں کی تعلیم کے لئے کچھ رقم نہیں چھوڑتے تھے بلکہ سبائے اس کے شادی کے اخراجات کے لئے وصیت کیا کرتے تھے۔ غالباً اکثر والدین اس سے مطمئن تھے کہ ان کی بیٹی تنہا ہی ابتدائی تعلیم حاصل کر کے امور خانہ داری میں کافی مہارت رکھتی ہو اور اس میں ایک اچھی بیوی بننے کی صلاحیت ہو۔

یہ بھی قرون وسطیٰ کی یورپی لڑکی جس کا خاکہ وہاں کے علماء نے کھینچا ہے۔ اب ہم مسلم خاتون کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ہمیں ان مصنفین سے اتفاق نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تعلیم نسواں بھی عام تھی۔ یہ ماننا پڑے گا کہ اکثر خواتین نے تعلیمی سہولتوں سے فائدہ اٹھایا۔ لیکن جہاں تک ہمارا اندازہ ہے اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ خواتین میں تعلیم عام تھی اس میں شک نہیں کہ مردوں کے مقابلہ میں عورتوں میں پڑھی لکھی عورتیں ان پڑھ عورتوں سے بہت کم تھیں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اس کا کیا سبب تھا جبکہ اسلام کے مذہبی نقطہ نگاہ سے تحصیل علم میں جنس حائل نہ تھی۔ ہمارے خیال میں اس کا سبب وہ مشکلات تھیں جن سے عموماً طلباء کو دوچار ہونا پڑتا تھا۔ تحصیل علم کے لیے سفر قریب قریب لازمی تھا اور اکثر طویل سفر کرنے پڑتے تھے اور طلباء کو مختلف قسم کے مصائب کا سامنا ہوتا تھا۔ عرب خاتون کو ایسی مشکلات سے واسطہ نہ تھا کیونکہ معاشرہ میں اس کا ایک مقدس مقام تھا ایسا مقام جس کے متعلق ایک عرب شاعر لکھتا ہے ۱۔

”یہ فرض تو ہمارا ہے کہ ہم لڑکیں اور مرتے دم تک اپنی قوم کی حفاظت کریں اور صنفِ نازک کو یہ حق نہیں کہ ان کے پرے کے پرے شان و شوکت اور تکلف کے ساتھ خراماں خراماں اوڑھ کر گشت کرتے پھریں۔“

یہی وجہ تھی کہ مسلمان مردوں کے مقابلہ میں خواتین تعلیم میں پسماندہ تھیں لیکن ان میں سے ایک کثیر تعداد کو مواقع حاصل ہوئے اور انہوں نے اس عمدہ کی ثقافت کے ہر شعبہ میں نمایاں حصہ لیا۔ اسلام کے قرونِ اول سے شروع کریں تو ہمیں البلاذری کا یہ بیان ملتا ہے کہ ابتدائی دورِ اسلام میں بالغ عرب خواتین ایسی تھیں جو لکھنا پڑھنا جانتی تھیں۔ ان کے نام یہ ہیں: ۱۔ حفصہ بنت عمرؓ ام کلثوم بنت عقبہ۔ عائشہ بنت سعد۔ کرمیہ بنت مقداد۔ اور سب سے بڑھ کر الشفا بنت عبد اللہ مدنیہ جنہوں نے حضرت حفصہؓ کو بھی پڑھایا تھا اور آنحضرت ﷺ نے ان سے کہا تھا کہ وہ آنحضرت ﷺ سے شادی کے بعد بھی حفصہؓ کو پڑھاتی رہیں۔ ازواجِ مطہرات میں سے حضرت عائشہؓ اور حضرت

اسم سلمیٰ پڑھ سکتی تھیں لیکن انہیں لکھنا نہیں آتا تھا۔

اشفاقؒ کا حضرت حفصہؓ کو پڑھانا لڑکیوں کی تعلیم کے لئے ایک مثال قائم ہو گیا۔ ہمیں کوئی مثال ایسی نہیں ملی کہ جس سے یہ ظاہر ہو کہ لڑکیاں مکاتب میں پڑھتی تھیں یا لڑکے لڑکیاں ساتھ ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ خواتین کی ایک جماعت آنحضرت صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور درخواست کی کہ ہفتہ میں کم سے کم ایک دن آنحضرت صلعم ان کی تعلیم و تربیت کے لئے بھی مقرر فرمائیں۔ چنانچہ آنحضرت صلعم باقاعدہ خواتین کو جمع کر کے ان کو تعلیم دیتے اور پند و نصائح فرمایا کرتے تھے۔ بعض مصنفین نے اس معاملہ میں غلطی کی ہے۔ خلیل طوطہ نے اپنی تصنیف ”التربیت والتعلیم عند العرب“ کے صفحہ ۶۹ پر بحوالہ الاغانی تین اقتباسات دیئے ہیں جن سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ لڑکیاں لڑکوں کے ساتھ مکتب میں پڑھتی تھیں لیکن یہ اقتباسات اصل ماخذ میں اس طرح نہیں پائے جاتے۔ الاہوازی اس نکتہ پر متفاد بیانات دیتا ہے۔ پہلے تو وہ یہ لکھتا ہے کہ لڑکیوں کی تعلیم مکاتب میں ہوتی تھی، اور پھر لکھتا ہے کہ گھر پر تعلیم دینے کا دستور تھا۔ ہم اس بات پر متفق ہیں کہ قرون وسطیٰ میں سلم لڑکی کو گھر پر ہی تعلیم دی جاتی تھی۔ یہی خیال ابن سمنون کی تصنیف آداب المسلمین کے دیباچہ میں ظاہر کیا گیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: ”اکثر و بیشتر باپ اپنی بیٹی کو پڑھایا کرتا تھا۔ جیسا کہ عیسیٰ بن سکین (متوفی ۸، ۲۷ھ) نے کیا جو ظہر کے وقت تک اپنے شاگردوں کو درس دیا کرتے تھے اور اس کے بعد اپنی بیٹیوں اور بھتیجیوں اور پوتیوں اور نوادہوں کو قرآن مجید اور دیگر علوم کی تعلیم دیا کرتے تھے۔“

شہرہ آفاق شاعر الاعشابؒ اپنی بیٹی کو پڑھایا کرتا تھا۔ وہ ایسی تربیت یافتہ اور مہذب خاتون ہوئی اور اس نے لیسادوق سلیم پایا تھا کہ باپ اپنی تازہ نظموں پر اس کی تنقید و تبصرہ پر اعمتا و

کیا کرتا تھا لہ

بعض حالات میں امراء اور خاندانِ شاہی کی لڑکیوں کے لئے اہلیق مقرر کئے جاتے تھے گھر کی چار دیواری میں تعلیم حاصل کر کے بہت سی عورتوں نے اعلیٰ قابلیت حاصل کی، خصوصاً فلسفہ، قانون میں بہت نام پیدا کیا۔

ام المومنین حضرت عائشہؓ انصارِ خواتین کی تعریف کیا کرتی تھیں کہ وہ اس مضمون پر عبور حاصل کرنے میں ذرا بھی نہیں ہچکچاتیں لہ

مسلم خواتین نے نہ صرف اسلامی علوم حاصل کئے، بلکہ اسلامی کردار اور شرافت میں بھی نام پیدا کیا۔ اس ضمن میں ہم ایک قصہ بیان کئے بغیر نہیں رہ سکتے جس سے ایک مسلم خاتون کا اعلیٰ کردار ظاہر ہوتا ہے۔

۳۷۷ میں الحجاج کی افواج نے حضرت عبداللہ بن زبیر کو شکست دی اور ان کے اکثر ساتھیوں نے جن میں بہت سے قبائلی سردار تھے ہتھیار ڈال دیئے۔ یا یوسی کی حالت میں حضرت عبداللہ بن زبیر اپنی والدہ حضرت اسماء بنت ابوبکرؓ کے پاس گئے اور اس وقت ان دونوں کے درمیان جو گفتگو ہوئی وہ یہ ہے۔

ابن زبیر:- اماں! میرے ساتھیوں نے میرے ساتھ دغا کیا۔ اب صرف چند آدمی میرے ساتھ ہیں۔ وہ بھی کسی نہ کسی وقت اپنی امداد سے دستکش ہو جائیں گے۔ اگر میں شکست مان لوں تو دشمن میری شرائط ماننے کے لئے تیار ہے۔ بلکہ کرم مجھے مشورہ دیجئے۔

اسماء:- بیٹے! مجھ سے زیادہ تمہیں اپنے حالات کی خبر ہے۔ اگر تمہیں یقین ہے کہ تم حق پر ہو اور تم نے بدعت کے خلاف جہاد کیا ہے تو پھر جب تک جان میں جان ہے اسے جاری رکھو اور بنی امیہ کی اطاعت قبول نہ کرو۔ اگر تمہیں دنیا کی خواہش ہے تو پھر تم سے بدتر کوئی



علامہ نہیں کہ تم خود کو اور اپنے ساتھیوں کو ایک معمولی چیز کے لیے تباہ کر رہے ہو۔ یہ ساقیوں کی کمزوری کے باعث ہتھیار نہ ڈالو کیونکہ یہ نیکیوں کا شیدہ نہیں ہے۔ یاد رکھو کہ جس مقصد کے لیے تمہارے دوستوں نے جان دی ہے تم اسی مقصد کے لیے جہاد جاری رکھو جب تک کہ فتح یا شہادت نصیب نہ ہو۔

عبداللہ۔ اماں! مجھے ڈر ہے کہ شامی مجھے پھانسی پر لٹکا دیں گے۔ میری لاش گھسیٹیں گے اور ٹکڑے ٹکڑے کر دیں گے۔

اسماء۔ بیٹے! بھیر جب ذبح ہو جاتی ہے تو کھال کھینچنے سے نہیں ڈرتی بلکہ رفتہ رفتہ جوں جوں تہذیب و ثقافت پھیلتی گئی۔ مسلم خواتین ہر قسم کی ثقافتی سرگرمیوں میں حصہ لیتی رہیں۔ اب ہم ان سطحوں میں متغیر طور پر یہ دکھائیں گے کہ مسلم خواتین نے مختلف مضامین میں کیسے کیسے کارنامے انجام دیئے۔

## دینیات

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خواتین کے دل پسند مضامین حدیث و فقہ تھے۔ ہمیں کثیر تعداد اور مختلف زبانوں میں ایسی خواتین ملتی ہیں جنہوں نے محدثین اور فقہاء میں ناموری حاصل کی۔ ابن حجر نے اپنی تصنیف الاصابہ فی تمییز الصحابہ میں اسلام کے قرونِ اولیٰ کی پندرہ سو تینتالیس محدث خواتین کے سوانح حیات جمع کیے ہیں۔ النووی نے اپنی کتاب تہذیب الاسماء میں الخطیب البغدادی نے تاریخ بغداد میں اور السخاوی نے الفوائد الملاحہ میں بہت سا حصہ ان خواتین کے حالات کے لیے وقف کیا ہے۔ جنہوں نے علم و فضل میں کمال حاصل کیا۔ ہم یہاں صرف چند ایسی خواتین کا حال درج کرتے ہیں جنہوں نے دینیات میں کمال حاصل کیا۔

سب سے زیادہ افضلیت ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کو حاصل ہے۔ رسول اکرم ﷺ

نے صحابہ سے فرمایا تھا کہ اپنی نصف دینی تعلیم کے لئے انہیں عائشہ پر بھروسہ کرنا چاہئے۔ ان سے ایک ہزار احادیث مروی ہیں۔ جن کو انہوں نے براہ راست آنحضرت سے سنا ہے۔ حضرت علیؓ کی اولاد میں نفیسہ ایسی مستند محدث تھیں کہ فسطاط میں امام شافعی ان کے حلقہ درس میں شریک ہوا کرتے تھے حالانکہ اس وقت انہیں بھی شہرت اور عروج حاصل تھا۔

فاطمہ بنت الاقرع ایک مشہور زمانہ عالم و فاضل تھیں اور نہایت اعلیٰ درجہ کی خوشنویس۔ انہوں نے کثرت سے قابل اساتذہ کے حلقہ درس میں شرکت کی تھی اور اپنے بے شمار شاگردوں کے علم سے بھی استفادہ کیا تھا۔

شیخ اشہد ارمقہ بہ فخر النساء جامع مسجد بغداد میں ایک مجمع کے سامنے ادب و خطابت اور شاعری پر لکچر دیا کرتی تھیں۔ وقائع اسلام میں ممتاز علماء کے ساتھ اس خاتون کا بھی نام لیا جاتا ہے۔

ایک ممتاز خاتون زینب بنت الشعری نے اپنے زمانے کے نامور علمائے دین سے تعلیم حاصل کیے کے سندات حاصل کی تھیں۔ ابن خلطان کا بیان ہے کہ جب وہ دوسال کا تھا تو ان خاتون نے اسے بھی ایک سند دی تھی۔ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ بچوں کی ہمت افزائی اور ان کی سعادت مندی کے لیے اس قسم کی سندیں عطا کی جاتی تھیں تاکہ بچہ اپنی ذاتی محنت و قابلیت سے ایسی سندات حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

سب سے آخر میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ تقریباً پان سو طلباء ابو الخیر الاقطع کی ہادی عینہ کے حلقہ مدرس میں شریک ہوا کرتے تھے۔

ان عالم و فاضل خواتین کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے جن کی تعلیم و تربیت کے ممنون احسان بے شمار مرد علماء ہیں۔

مشہور زمانہ الخطیب البغدادی کریمہ بنت احمد المروزی کے شاگرد تھے۔ موصوف نے انہیں صحیح بخاری کا درس دیا تھا۔

علی بن عساکر کے اساتذہ ہیں انہی سے زیادہ خواتین تھیں۔  
غریبہ کے ابو حیان اپنے اساتذہ میں تین خواتین کا نام بھی لیتے ہیں یعنی منیرہ بنت الملک الکامل۔ شامیہ بنت الحافظ اور زینب بنت عبد اللطیف البغدادی۔  
دو ممتاز خواتین عائشہ بنت محمد اور زینب بنت کمال الدین نے مشہور زمانہ سیاح ابن بطوطہ کو سندت عطا کی تھیں۔

## ادب

یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ اکثر خواتین نے شاعری اور خطابت میں نام پیدا کیا۔ اکثر حالات میں وہ اپنے ہم عصر مردوں کے برابر اور بعض حالات میں ان سے بڑھ کر ثابت ہوئیں۔ یہاں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

انصر ابن الحارث ہجرت سے قبل حضور اکرم صلیم پر حملے کیا کرتا تھا اور حضور کو تنگ کیا کرتا تھا جب غزوہ بدر میں وہ گرفتار ہوا تو اسے قتل کر دیا گیا۔ اس کی بہن قتیلہ نے ایک دوہا کہ مرثیہ لکھا جسے سن کر آنحضرت نے فرمایا کہ مرثیہ ایسا ہے کہ اگر اس کی زندگی میں سنا جاتا تو ممکن تھا کہ مجرم کی معافی کا باعث ہوتا۔

الفروق کی ہیوی کو ادب میں اس قدر درک حاصل تھا کہ خود اس کا شوہر اور شاعری میں

۱۔ مجمل الادب ص ۲۲۴، ۲۔ مجمل الادب ص ۲۲۴، ۳۔ نفع الطیب (المقرئ)

۴۔ تحفۃ النظار ص ۲۲۴، ۵۔ ابن ہشام ص ۱۱۹

اس کا حریف جبریر دونوں فیصلہ کے لیے اس کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ اس کا فیصلہ یہ تھا کہ اعلیٰ درجہ کی نظموں میں دونوں کا پلہ برابر ہے۔ لیکن ادنیٰ درجہ کی نظموں میں جبریر کا کلام فرزدق سے بہتر ہے ۱۷

صفیہ جواشبیلیہ (SEVILLE) کی رہنے والی تھی۔ خطابت اور شاعری کی صلاحیتوں میں ممتاز تھی لیکن علاوہ ازیں وہ خوشنویسی میں سب سے سبقت لے گئی تھی۔ اس کی تحریر کی ہر شخص مدح و ثنا کرتا تھا اور وہ ماہر محریرین کے لیے ایک نمونہ تھی ۱۸

زینب اور حمیدہ بنات زیاد نہایت اعلیٰ درجہ کی شاعر تھیں۔ علم و فن کے ہر شعبہ میں انہیں کمال حاصل تھا اور دونوں حسین و جمیل بھی تھیں۔ دولت مند تھیں و لہذا انہیں اولہ منکسر المزاج۔ علم کی محبت انہیں علماء و فضلاء کی جماعت میں لے آئی تھی جن سے وہ نہایت شان و شوکت اور اطمینان سے مساویہ ملتی جلتی تھیں لیکن خواتین کے سے طور پر قبول کا لحاظ رکھتی تھیں ۱۹

مریم بنت ابی یعقوب انصاری نہایت ممتاز شاعرہ اور ادب کی استاد تھیں۔ ان کا حلقہ درس عورتوں کے لئے تھا جو ان کے علم سے استفادہ کرنے آیا کرتی تھیں ۲۰

بدائیہ نے اپنے استاد ابوالمطرف عبدالمنان سے پڑھا تھا لیکن وہ استاد سے بڑھ گئی۔ اس نے المبرد کی تصنیف اکامل پر اور القالی کی النوادر پر عبور حاصل کر لیا تھا اور علم و عروض میں مسئلہ استاد تھی ۲۱

حفصہ الرکونیہ ساکنہ غرناطہ اپنی شرافت، اپنے حسن اور دولت و قابلیت کے باعث مشہور تھی اس کی شاعری میں محبت کے جذبات بھرے ہوئے تھے جیسا کہ ان اشعار

۱۷ البیان والقبین ص ۹، ۱۸ نفح الطیب ص ۱۷۸، ۱۹ نفح الطیب ص ۱۷۸

۲۰ نفح الطیب ص ۱۷۸، ۲۱ نفح الطیب ص ۱۷۸

سے ظاہر ہوتا ہے جو یا قوت اور ابن الخلیب نے نقل کیے ہیں۔ وہ خلیفہ کے محل میں خواتین کی استاد و تالیق تھی لے

ایک بیش قیمت محظوظہ موسومہ نزہت المجالس فی الاخبار النساء مصنفہ السیوطی دمشق کے کتب خانہ الظاہریہ میں ہے۔ اس میں ستائیس خواتین شعرا کے سوانح حیات درج ہیں۔ جن میں سے ہم صرف ایک مثال پیش کرتے ہیں۔

تقیہ ام علی بنت ابی الفرج (متوفی ۷۷۵ھ) نہایت قابل خاتون تھیں۔ ایک مرتبہ انھوں نے صلاح الدین کے بھتیجے تقی الدین عمر مرح ایک قصیدہ لکھا جو ساقی نامہ کے طرز پر لکھا گیا تھا۔ اس میں شاعر نے نہایت خوبی سے ایک محفل مینوشی کا بے کم و کاست نقشہ کھینچا تھا۔ ساغر و مینا اور دیگر کوائف اس طرح بیان کیے گئے تھے کہ جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ شاعر خود ایک عادی نے خوار ہے۔ قصیدہ پڑھ کر تقی الدین نے بالا اعلان کہا کہ شاعر کو ضرور محفل نے نوشی کا ذاتی تجربہ ہے۔ اس خاتون نے ایک رزمیہ قصیدہ لکھ ڈالا جس میں اس نے جنگ کی کل جزئیات نہایت تفصیل سے بیان کی تھیں۔ اور میدان جنگ جنگجو بہادروں کا نقشہ کھینچا تھا۔ جب اس نے یہ رزمیہ نظم تقی الدین کو بھیجی تو ایک خط میں لکھا کہ مجھے جتنا تجربہ بزم کا ہے اتنا ہی رزم کا ہے۔ اس نظم کو پڑھ کر تقی الدین نے اس کے اعلیٰ التخیل کا لوہا مان لیا اور اس کی بے حد تعریف کی۔

موسیقی و نغمہ

ایچ۔ جی فارمز کا قول ہے کہ محمد سے لے کر شیخ تک ایک خوب اور موسیقی لازم و ملزوم ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس کی زندگی کے ہر لمحہ کے لئے ایک خاص موسیقی ہے۔ خوشی و غم میں، کام کاج میں، کھیل کود میں، میدان جنگ اور مراسم مذہبی میں

دورِ وسطیٰ کے ہر عرب گھرانے میں ایک مغینہ کا ہونا ایسا ہی لازمی تھا جیسا آج کل ہر گھر میں بیانو لے

اس بیان سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس دور میں اربابِ نشاط کی کتنی تعداد ہوگی۔ ہم قارئین کی توجہ مشہور زمانہ کتاب الاغانی کی طرف مبذول کرتے ہیں جس میں ایسی تسلسلہ کیوں کا حال درج ہے۔ یہاں ہم اس کتاب سے اور نہایت الالب اور نفع الطیب سے نہ چند گانے والی روکیوں کے مختصر حالات درج کر رہے ہیں۔

مسلمان مغینوں کے اولین دور میں جمیلہ کا نام ملتا ہے۔ اسی سے معبد ابن عائشہ۔ جابہ، سلامہ، عقیلہ، خالدہ اور ربیعہ نے گانا سیکھا۔ نامور مغنی معبد کو اس بات کا اقرار ہے کہ وہ خود اس کے ساتھی جمیلہ ہی کے علم و فن کے پھل ہیں اور بغیر اس کی تعلیم کے وہ ہرگز شہرت حاصل کر سکتے تھے۔ اس دور میں جب ابن صریح۔ الفرید۔ معبد اور دیگر موسیقاروں میں مقابلہ ہوتا تو جمیلہ ہی جج مقرر ہوا کرتی تھی لے

دنیا میں جو خاندان برآمدہ سے متعلق تھی نہایت نامور مغینہ تھی۔ علاوہ اس کے کہ اس نے گانے میں شہرت حاصل کر لی تھی، وہ اپنے حسن و جمال، بذلہ سخی اور ادبی واقفیت کے باعث بھی مشہور زمانہ تھی۔ اسغانی کا بیان ہے کہ اس نے فن موسیقی پر ایک کتاب بھی لکھی تھی لے

خلیفہ مدی کی بیٹی علیہ ایک مشاق شاعر، ایک ممتاز مغینہ اور ایک نامور موسیقار تھی وہ اور اس کا بھائی ابراہیم دونوں اس فن میں لاثانی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ بھائی پر سبقت لے گئی تھی۔ نامور مغنیہ عرب اس دن کو اپنی زندگی کا بہترین دن بتاتی ہے جس روز اس نے علیہ کا گانا سنا اور اس کے ساتھ اس کے بھائی نے نواز ہی کی لے

۱۔ LOGALY OF ISLAM (ARNOLD) لے الاغانی ص ۱۲، نہایت الالب ص ۲۹

۲۔ الاغانی ص ۱۲، لے الاغانی ص ۹۵، نہایت الالب ص ۲۳

میتیم لاشمیہ جو اسحاق اور اس کے باپ کی شاگرد تھی اپنے حسن جمال و فہم سرائی اور ادبی قابلیت میں مشہور تھی۔ ایک مرتبہ وہ خلیفہ المعتصم کے سامنے گارہی تھی اور ابراہیم بن ہمدی بھی موجود تھا جب وہ گیت ختم کر چکی تو ابراہیم نے اس کو دوبارہ گانے کی فرمائش کی لیکن اس نے اپنے آقا سے کہا کہ ابراہیم اس طرح سرسیکھ لے گا۔ اس لئے اس نے اپنے آقا سے اجازت حاصل کی کہ وہ گیت دوبارہ نہ گایا جائے۔ کچھ دن یہ ہوا کہ ابراہیم اپنے گھر کو جا رہا تھا، میتیم وہی گیت اپنے گھر میں گارہی تھی۔ ابراہیم چیکے سے کھڑا ہو گیا اور اس نے تمام کا تمام نغمہ یاد کر لیا بعد ازاں دروازہ پر دستک دی اور اکر کر کہا کہ میں نے اپنا مقصد حاصل کر لیا ہے لے

خدیجہ بنت المامون نہایت اعلیٰ درجہ کی شاعرہ اور مغینہ تھی۔ ایک بے روز بوقت شب شاربہ نے ایک نہایت عمدہ گیت خلیفہ المتوکل کے سامنے گایا۔ خلیفہ نہایت خوش ہوا اور اس نے دریافت کیا کہ یہ پیارا گیت تو نے کہاں سے سیکھا اس نے جواب دیا کہ گیت اوہ لے دونوں غریبہ بنت المامون کی تخلیق ہیں ۵

خلیفہ عبدالرحمن ثانی کے محل کا ایک حصہ دار المینات کہلاتا تھا، جہاں مدینہ کے تین گویے قلم، علم اور فضل رہا کرتے تھے۔ ان میں سے فضل اپنے فن میں سب سے ممتاز تھا ۵  
عنیدہ الطبروریہ کمال حسن صورت و میرت اور طباحی کی مالک خاتون تھی وہ نہایت نفاست سے طہورہ بجا یا کرتی تھی اور اسی وجہ سے یہ اس کا لقب پڑ گیا تھا۔ علاوہ ازیں اس کے گلے میں بڑا لہج تھا ۵

## طب

خدمت خلق کے وہ فرائض جو اس تہذیب یافتہ دور میں صلیب و احمر کے ادوائے سر انجام میں ہیں اکثر اسلامی لڑائیوں میں خواتین اسلام انجام دیا کرتی تھیں۔ جب فتح خیبر کے لئے اسلامی افواج

۵ الاغانی ص ۳۸، ۵ الاغانی ص ۳۴ ۵ نفع الطیب ص ۵۷ (المقری)

(SHORT HISTORY OF THE SARACENS)

۵

تیار کر رہی تھیں اُمیہ بنت قیس الغفاریہ آنحضرت صلیع کی خدمت میں مع ایک جماعتِ خواتین حاضر ہوئیں اور افواج کے ساتھ چلنے کی اجازت چاہی تاکہ زخمیوں کی مرہم پٹی کریں اور دیگر ممکن خدمات بجالائیں۔ آنحضرت صلیع نے اجازت دے دی اور انہوں نے یہ فرائض انجام دیتے رہے۔ الربیع بنت معوذہ کے متعلق روایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ اسلامی افواج کے ساتھ خواتین بھی رہا کرتی تھیں تاکہ زخمیوں کی دیکھ بھال کریں اور پانی پلائیں اور زخمیوں کو واپس دینے پہنچائیں ۱۵

علاوہ ازیں ایسی خواتین کے حالات بھی ملتے ہیں جنہوں نے علمائے طب کی حیثیت سے شہرت حاصل کی۔

قبیلہ بنی آؤد میں زینب بہت مشہور طبیبہ اور ماہر امراض چشم تھی۔

ام الحسن بنت القاضی ابی جعفر الطنجالی مختلف مضامین میں بہت وسیع علم کی مالک تھی لیکن وہ بحیثیت طبیب بہت مشہور تھی ۱۶

الحفیظ بن زہر کی بہن اور اس کی بیٹی جو المنصور بن ابی عامر کے زمانے میں مشہور تھیں بہت اچھی طبیب تھیں، اور امراض نسوانی میں ماہر خصوصی تھیں اور محلِ شادی کی خواتین کے علاج نگار کے لئے ان ہی کو بلایا جاتا تھا ۱۷

نوجی خدمت

اسلام نے بہت سی ایسی خواتین پیدا کی ہیں جنہوں نے عسکریت میں نام پیدا کیا ہے تاریخ میں ہمیں نصیبہ زوجہ زید ابن عاصم کا حال ملتا ہے جس نے غزوہ احد میں حصہ لیا تھا جب غنیم نے ایک ساتھ ہلکہ بولا تو اس نے اس حملہ کو روکا۔ اور لبنی تلوار سے گیارہ اشخاص کو زخمی کیا ۱۸

۱۵ الامامہ (ابن حجر) ص ۵۵

۱۶ الاذاعریہ (عبد اللہ عصفی) ص ۳۳

THE ARAB WOMAN

۱۷

۱۸ طبقات الاطباء (ابن ابی اصیبعہ) ص ۷۰



تاریخ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلم خواتین نے بیشتر جنگوں میں بھی عملی حصہ لیا تھا۔ چنانچہ جنگ یرموک میں مسلم خواتین بڑی بے جگری سے لڑیں۔ ہند بن عتبہ بار بار دیگر خواتین کو تلقین کرتی تھی کہ اپنی تلواروں سے مردوں کی مدد کریں لے

اسی جنگ میں جب گھسان کارن پڑا تو جویریہ بنت ابی سفیان اپنے شوہر کے ساتھ شانہ بہ شانہ لڑتی ہوئی نظر آئی لے

جنگ صفین میں ایک سرخ اونٹ، "بہت نمایاں تھا۔ اس پر الزرقابہ بنت عدی سوار تھی۔ اس کی مستعدی اور چشملی تقریر پر روان علیؓ کی ہمت افزائی اور جنگ کے نتائج پر بے حد اثر انداز ہوئی لے ایک دوسری خاتون عسکری شاہ بنت الاطرش نے بھی اس جنگ میں حصہ لیا۔ میدان جنگ میں سامان حرب اٹھائے ہوئے اسے نہایت جوش و خروش سے جاتے ہوئے دیکھا گیا لے

عبد منصورؓ میں ہمیں دو شہزادیوں کے حالات ملتے ہیں جن کے نام ام عیسیٰ اور لبانہ تھے یہ دونوں لباس حرب میں ملبوس اسلامی افواج کے ساتھ باز نطینی علاقہ کی طرف مارچ کر رہی تھیں لے دیگر سرگرمیاں

ملکہ زبیدہ نہایت مذہب اور شائستہ خاتون تھی لیکن یہاں ہم اس کا تذکرہ بطور ایک مصلح معاشرت کریں گے۔ جب اس نے ۱۸۶ھ میں حج کا فریضہ ادا کیا تو اسے معلوم ہوا کہ مکہ والوں کو پانی کی قلت کے باعث سخت تکالیف ہیں۔ لہذا اس نے اپنے صرف خاص سے ایک نہر کھدوائی جو آج بھی موجود ہے۔ جب اس نے دیکھا کہ اخراجات کثیر کے باعث خزانچی کو کچھ بچکا ہٹ ہے تو حکم دیا کہ کام فوراً شروع کر دیا جائے خواہ کدال کی ایک ضرب پر ایک دینار

لے فتح البلدان (بلادی ص ۱۳۱)

لے الطبری ص ۲۱۰، ۲۱۱، العقد الفرید (ابن عبد ربہ) ص ۲۱۲

لے العقد الفرید (ابن عبد ربہ) ص ۲۱۵ ۵۵ اکمال (ابن الاثیر) ص ۳۴۲

صرف ہو۔ غرض اخراجات ساٹھ دس لاکھ دینار سے زائد ہوئے جو سب کے سب ملک نے اپنے  
صرف خاص سے ادا کیے۔

ایک اور خاتون لبانہ نامی ساکن قرطبہ کے متعلق لکھا ہے کہ وہ خلیفہ الحکم کی معتمد ذاتی  
تھی اور یہ عمدہ اس وقت تک کسی عورت کو نہ ملا تھا۔

ہم اس مضمون کو ایک مشہور قصہ پر ختم کرتے ہیں جو یہ ہے کہ :-

ایک کنیز ہارون رشید کی خدمت میں پیش کی گئی جس کی قیمت دس ہزار دینار تھی۔  
خلیفہ نے شرط منظور کر لی مگر اس شرط پر کہ کنیز کا امتحان لیا جائے۔ چنانچہ نہایت مشہور  
علمائے دینیات، فقہ، تفسیر، طب، فلکیات، فلسفہ، خطابت اور شطرنج نے یکے بعد  
دیگر اس کا امتحان لیا، اور ہر مرتبہ اس نے نہ صرف یہ کہ ہر سوال کا جواب اطمینان بخش  
دیا بلکہ ان میں سے ہر ایک عالم سے اس نے خود ایک سوال کیا جس کا وہ جواب نہ دے سکے۔

۱۵ حضرات الاسلام فی دار السلام (جیل غلامہ ۹) ۵۲ اسلامک سولریشن (فدا بخش) ص ۲۹۵

## الفخری

مترجم :- محمد جعفر پھلواروی

یہ کتاب ساتویں صدی ہجری کے نامور مورخ محمد بن علی بن طباطبائی (ابن لقطنی) کی  
ایہ ناز تالیف کا ترجمہ ہے۔ "الفخری" کا شمار معتبر مآخذ میں ہوتا ہے اور جہاں تک  
کہ بے لاگ تبصرے اور تنقید کا تعلق ہے اس کتاب کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

قیمت :- ۵۰۲۵ روپے

ملنے کا پتہ :- ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور (پاکستان)

## علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ معارف - اعظم گڑھ - اپریل ۱۹۶۳ء

شبیر احمد خاں غوری

اسلامی ہند میں علوم عقلیہ کا رواج

عبدالرزاق قریشی

آزاد بلگرامی

ڈاکٹر امیر حسن عابدی

دیوان اویس بیگ فطرت

ضیاء الدین مصلحی

ابو عثمان جاحظ

۲۔ الفرقان - لکھنؤ - مارچ - اپریل ۱۹۶۳ء

محمد منظور نعمانی

معارف الحدیث

نسیم احمد فریدی

تجلیاتِ مجدداتِ ثانی

پروفیسر مسعود احمد

رسالہ فتویٰ

۳۔ زندگی - رامپور - مارچ ۱۹۶۳ء

سید جلال الدین عمری

منزل اور نشانِ منزل

مجیب اللہ ندوی

نماز اور خشوع و خضوع

۴۔ برہان - دہلی - مارچ ۱۹۶۳ء

محمد تقی امینی

لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر

ڈاکٹر غور شید احمد قاری

حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط

شبیر احمد خان

ابو عبیدہ الجوزجانی

ع - و انظر

عرفی

۵۔ طلوع اسلام۔ لاہور۔ اپریل ۱۹۶۳ء

غلام احمد پرویز

روٹی کا مسئلہ اقبال کی نظر میں

صفدر مسیحی

نشاۃ ثانیہ کا نقیب

السید احمد السیفی

ذات الکتب لادیب فیہ

۶۔ ترجمان القرآن۔ لاہور۔ مئی ۱۹۶۳ء

ابوالاعلیٰ مودودی

غلاف کعبہ اس کی شرعی حیثیت و تاریخ

عبد الحمید صدیقی

بنوت کی ضرورت

۷۔ چراغِ راہ۔ کراچی۔ مئی ۱۹۶۳ء

ابصار احمد

ستیاحد خان

علم الدین سالک

ہمارے تعلیمی مسائل

۸۔ اُردو نامہ۔ کراچی۔ اپریل، جون ۱۹۶۳ء

عین الحق فرید کوٹی

داؤد سندھ کی زبان پر یونانی اثرات

سمیل بخاری

حروف کا تبادل

جلیل نقوی

سر سید ماس مسعود

۹۔ ادبی دنیا۔ لاہور۔ شماره ۹

ستید علی عباس جلال پوری

تاویلات اقبال

مختار حسن

جرمنی کا مشرقی شاعر گوٹے

وزیر آغا

ثنویت

بیگم اختر ریاض

طلوع آفتاب کی سرزمین

سید احتشام حسین

اُردو افسانہ

## اردو مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم

حکمتِ رومی :- مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں مابیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و انعام، وحدت وجود، احترامِ آدم، صوت و سنی عالم اسباب اور جبر و قدر کے بائے میں وحی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت :- ۵۰ روپے

تشبیہاتِ رومی :- یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے۔ اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سانباؤں فطرت و لکش تشبیہوں سے کام لے کر فلسفہ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔

قیمت :- ۸ روپے

اسلام کا نظریہ حیات :- خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب اسلامک ایڈیٹوریٹ کا ترجمہ جس میں اسلام کے اساسی اصول و

عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے۔

قیمت :- ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتہاد :- قرآن، سنت، اجماع تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر۔ قیمت :- ۳ روپے  
افکارِ غزالی :- امام غزالی کے شاہکار ”احیاء العلوم“ کی تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ۔ قیمت :- ۵۰ روپے  
سرگزشتِ غزالی :- امام غزالی کی ”المنقذ“ کا اردو ترجمہ۔ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے۔

قیمت :- ۳ روپے

تعلیماتِ غزالی :- امام غزالی نے اپنی بے نظیر تصنیف ”احیاء“ میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے

جو لائحہ عمل پیش کیا ہے۔ اس کی تین کیا فلسفہ  
کا درجہ ہے۔ یہ کتاب انہی مطالب کی آفاد اور  
وضیحی تلخیص ہے۔ اور اس کے مقدمہ میں تصوف  
کے روز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

قیمت :- ۱۰ روپے

انکار ابن خلدون :- عمرانیات اور فلسفہ  
تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی  
اور دینی و علمی خیالات و انکار کا ایک تجزیہ۔

قیمت :- ۲۵ روپے

مولانا محمد جعفر پھلواوی

الدین لیسر :- دین کو ہماری تنگ نظری  
نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور  
اکرم کے فرمان کے مطابق دین آسان سی  
چیز ہے اسی مبحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔

قیمت :- ۶ روپے

مقام سنت :- وہی کیا چیز ہے؟ اس  
کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟  
اتباع حدیث کا ضروری ہے یا سنت کا؟  
سائل حدیث میں کہاں تک تدویر ہو  
سکتا ہے؟ اطاعت رسول کا کیا مطلب ہے؟  
اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے۔

قیمت :- ۱۵۰ روپے

ریاض السنہ :- ان احادیث  
کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات  
اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر

مشتمل ہیں۔ قیمت :- ۱۰ روپے

گلستانِ حدیث :- یہ ان  
چالیس مضامین کی احادیث کی شرح ہے  
جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی  
ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔

قیمت :- ۳۵ روپے

پیغمبر انسانیت :- سیرت رسول پر  
یہ کتاب ایک با مکمل نئے نقطہ نظر سے لکھی  
گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے نازک  
سے نازک مراحل پر آنحضرتؐ نے انسانیت کو  
اعلیٰ اخلاقی قدروں کی کس قدر محافظت

فرمائی ہے۔ قیمت

اسلام اور موسیقی :- اس کتاب کے  
مطالعہ سے آپ کو یہ معلوم ہوگا کہ اسلام  
موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان  
اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت  
کیا ہونا چاہیے۔ قیمت :- ۳۵ روپے

ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز

مکاح، جہیز، طلاق، تعدد زوجات، قلع،

ہر ترکہ، غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق

رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق

قانونی تجاویز جو اہل اسلام، عدل اور حکمت

عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۱۲۵ روپے

مسئلہ تعدد زوجات :- تعدد

الزوجات جیسے اہم اور پیچیدہ معاشرتی مسئلہ

کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت کی روشنی

میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ روپے

تحدید نسل :- پاکستان کی آبادی میں ہر

سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور

وسائل زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے

کے لیے تحدید نسل ضروری ہے۔ اس کتاب

میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو

کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ روپے

اجتہاد و مسائل :- شریعت نام ہے

قانون کا جو ہر دور میں ایک نیا روپ و حالت ہے اور

دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے

لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت

سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔

اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی

ہے۔ قیمت ۲۵۰ روپے

زیر دستوں کی آقائی :- مصر کے مشہور مفکر

وادیب طہ حسین کی مکتبہ الآداب "الموعود المحجہ"

کا شگفتہ ترجمہ۔ قیمت ۲۵۰ روپے

الفخری :- یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور

مؤرخ ابن عسقلی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا

شمارہ معتبراؤ نہیں ہے۔ بے لاگ تبصرے اور

تفتید کی بنا پر اس کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے

قیمت ۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق :- عصری

تقاضوں کی روشنی میں حقایق تک پہنچنے کے لیے قدیم

حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت

اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تعارف ملتا

اسی نقطہ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے قیمت ۶ روپے

تاریخ تصوف :- تصوف انسان کے چند

فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی

بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تمدنی

درجہ میں عظیم اہمیت اٹھائی ہے۔ اس کتاب میں

اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر

منفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

### مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری :- قرآن کریم اور

حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے

غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک بردار رکھا ہے اور

انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح

اعتقاد اور عملاً محفوظ رکھے ہیں۔ حصہ اول

۲۵ روپے۔ حصہ دوم ۵۰ روپے

سیاستِ شرعیہ :- اسلام نے آج سے

چودہ سو برس پہلے ایک دستورِ حیات پیش کیا تھا

جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاستِ شرعیہ میں

قرآن، حدیث، اسناد اور روایات صحیحہ کی روشنی

میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

اسلام میں عدل و احسان :- قرآن

پاک اور احادیثِ نبوی سے عدل و احسان کے

بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو

کیا اہمیت دی ہے اور مختلف زمانوں میں مسلمانوں

نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے۔ ان تمام مباحث

پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۶۵ روپے

شاہد حسین ندائی ایم۔ اے

تالیفِ جمہوریت :- قبائلی معاشرہ اور

یونانِ قدیم سے لے کر عیدِ انقلاب اور دہلیہ حاضرہ

تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی

نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی

طویل کش مکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات

اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ

کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آف اس کے نصاب

میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

انڈونیشیا :- جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ

جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات

اور اہم واقعات تبصیر کیے گئے ہیں۔ اور ربی،

سیاسی، معاشی و ثقافتی تحریکیں، قومی اتحاد و

استحکام کی جدوجہد، نئے دور کے مسائل اور تعمیر

و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اہم

انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و

حال مستقبل کا سنایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے

آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول ۹ روپے قسم دوم ۷ روپے

سرسید اور اصلاحِ معاشرہ :- اس کتاب

میں بڑی خوبی اور دقتِ احت سے یہ بیان کیا گیا ہے

کہ سرسید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی

اور انہوں نے اپنی نڈال پذیر قوم کی بہت سی اصلاح

و ترقی کے لئے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس



صوف گذشتہ قہوم کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔

قیمت ۵۰ روپے

اسلام کا معاشی نظریہ :- عبد حبید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیلوی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش جن پر عبد اللہ کے تفصیلی اور فردعی احکام مبنی تھے قیمت ۲۵ روپے

دینِ فطرت :- اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے قیمت ۷۵ روپے

عقائد و اعمال :- عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے قیمت ۱۰ روپے

مقامِ انسانیت :- مخالفین اسلام کے اس اعتراض کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادر مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے اختیار کر دیا۔ قیمت ۲۵ روپے

خواجہ عباد اللہ اختر

مشاہیر اسلام :- تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان

طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں۔ مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے لیے سرسید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا۔ (زیلع) اسلام کی بنیادی حقیقتیں :- اراکین ادارہ۔ اس عنوان کے تحت ادارہ ثقافت اسلامیہ کے چند رفقا نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے

محمد مظهر الدین صدیقی ایم۔ اے اسلام اور مذاہبِ عالم :- مذاہبِ عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کر کے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

اسلام میں حیثیت نسواں :- ساداتِ جنبی انواعِ زندگی، طلاق، پردہ اور تعدد ازواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ روپے

اسلام کا نظریہ اخلاق :- قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تقویات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

اسلام کا نظریہ تاریخ :- اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولی تاریخ

کے لئے ہیں۔ قیمت ۶ روپے

مذہب اسلامیہ :- مسلمانوں کے مختلف مذہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا

ذکر اور فرقے کے اسباب پر بحث۔ قیمت ۶ روپے

بیدل :- مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ

شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی

گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

اصول فقہ اسلامی :- قیمت ۲ روپے

اسلام اور حقوق انسانی :- قیمت ۱۰ روپے

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت

قیمت ۱۰۲۵ روپے

### ڈاکٹر محمد رفیع

قرآن اور علم جدید :- اس کتاب میں یہ واضح

کیا گیا ہے کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا

رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرے کے مسائل و مشکلات

کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۶۰ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم :- اسلام کی نظر میں علم کی کیا

اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے۔

اس کی وضاحت۔ قیمت ۱۰۲۵ روپے

### دیگر تصانیف

تہذیب و تمدن اسلامی :- رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت

اہم حصہ لیا ہے۔ اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج

و ارتقاء کی ایک جامع تاریخ ہے۔ قیمت حصہ اول

۶ روپے حصہ دوم ۵۰ روپے حصہ سوم ۷ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں :- عبدالعزیز

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے

بڑھیم پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن

برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و

ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے

کائنات لاہور :- سید لاٹھی فرید آبادی۔

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے :- باب اول سیاحت

میں قدیم لاہور کے مایوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرا حصہ

صاحبان علم و قلم لاہور کے مشائخ، علماء، مصنفین و

شعرا سے متعلق ہے۔ ۶۰ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار :- رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے

والے بارہ مسلمان مفکرین اور مدبروں کے سیاسی نظریات

پیش کیے گئے ہیں اور تاریخی نظریہ مملکت کی بخوبی وضاحت

کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔

قیمت ۵۰ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق :- سید احمد رفیق

تعمیر شخصیت کے لازماً اور بہت عام فہم انداز میں بیان کر دیتے ہیں اور رسول مقبولؐ کا مفکرانہ مضابطعیات اس کے حصول کا نہایت موثر ذریعہ ہے قیمت ۵۰ روپے

اسلامی اصولِ صحت :- فضل کریم فارابی  
قرآن کریم اور رسول مقبولؐ نے انسانی صحت کی بقا و تحفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے جن کو پیش نظر رکھ کر اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے ہیں قیمت ۳۰ روپے

### تراجم

طب العرب :- حکیم علی احمد نیر و اسلی  
ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈین" کا ترجمہ مع تشریحات و تنقیدات قیمت ۲۵ روپے  
ملفوظاتِ رومی :- عبدالرشید تبسم  
یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "غیب مافیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے

قیمت ۲۵ روپے

حیاتِ محمد :- ابوبی ایام خاں نوشہروی  
مصر کے یگانہ جگانہ دانشور و محدث محمد حسین بیگلر کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ قیمت ۲۵ روپے

فقہ و عمر فاروق :- ابوبی ایام خاں - شاد ولی اللہ صاحب دہلی  
کی تالیف مولانا دندیب فاروقی عظیم قیمت ۷۵ روپے

چلنے کا پتہ - سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور - پاکستان

اقبال کے فلسفیات میں انفرادی و اجتماعی اختلاف اور اخلاقی اقدار کی جامعیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے -

قیمت جلد ۴ روپے، غیر جلد ۳ روپے

مسئلہ زمین اور اسلام :- شیخ محمود احمد  
نئی مسائل کا صحیح حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سی طلحہ ہے قیمت ۲۵ روپے  
سکھ مسلم تاریخ - ابوالامان امرتسری

اس کتاب میں ہندو الزاموں کو جو سلطان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں سکھ تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے قیمت ۵۰ روپے  
گوہر گرنتھ صاحب اور اسلام

ابوالامان امرتسری

گوہر نامک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے اہل انھوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات اور احادیث نبویؐ کو کس طرح پیش کیا ہے -

قیمت ۵۰ روپے

اسلام اور تعمیر شخصیت :- عبدالرشید  
اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے قرآن پاک نے

# PILGRIMGAE OF ETERNITY

*Versified English Translation of Iqbal's "Javid Nama"*

BY

PROFESSOR MAHMUD AHMAD

Reviews :

"I was particularly impressed by the successful re-creation of atmosphere of the Persian original . . . . It is a laborious effort indeed a commendable achievement."

— Dr. JAVID IQBAL

"... Professor Mahmud Ahmad not only passes muster as a scholar both in Persian and English, but is also an accomplished poet in words exhibiting deep sympathy with the spirit of the original...."

— *Pakistan Review*, Lahore

*Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00*

**SOLD BY ALL LEADING BOOKSELLERS**

*Ask for a copy of our complete list of publications :*

**The Secretary, Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore—3**

# DIPLOMACY IN ISLAM

By AFZAL IQBAL

**A**N ESSAY ON THE ART  
OF NEGOTIATIONS AS  
CONCEIVED AND DEVELOPED  
BY THE PROPHET OF ISLAM

**Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00**

*SOLD BY ALL LEADING BOOKSTORES*

SOON TO BE OUT  
**ISLAM IN AFRICA**

BY

PROFESSOR MAHMUD BRELVI

Royal 8vo., pp. (app.) 600, maps & illustrations

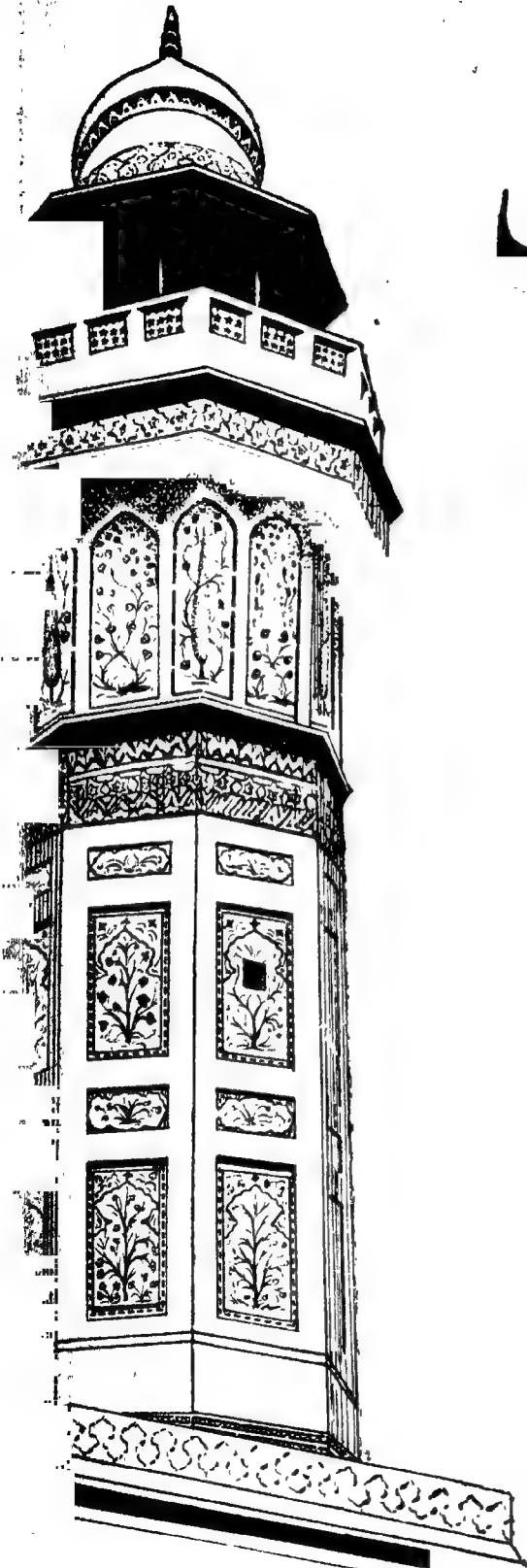
**BOOK ORDERS NOW**

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

# ثقافت

جون ۱۹۶۳

ثقافت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور



## ENGLISH PUBLICATIONS

### ✓ ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 12



### ✓ ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 10



### METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 3.75



### FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 0.75



### MUHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick  
Rs. 4.25



### QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar  
Rs. 2.50



### KEY TO THE DOOR

By Captain T. S. Pearce  
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

### ✓ DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 12



### WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 7



### ✓ ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 1.75



### FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin  
Rs. 1.25



### RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B. A. Dar  
Rs. 10



### SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf  
Rs. 2.50

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**

**CLUB ROAD, LAHORE—3**

# ثقافت لاہور

جون ۱۹۶۳ء

شمارہ ۶

جلد ۱۲

ادارۂ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم ایم شریف

اداکین

محمد جعفر پھلواری

محمد حنیف ندوی

رئیس احمد جعفری

بشیر احمد ڈار

مدیران معاون

عارف فیج

شاہد حسین رزاقی

فی پرچہ : ۵ روپے

سالانہ :- آٹھ روپے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور



## ترتیب

۳	محمد حنیف ندوی	تاثرات
۷	شبیر احمد	اسلام کا بنیادی فلسفہ
۲۱	رفیع اللہ	جدید عربی ادب
۳۳	محمد حنیف ندوی	اہل منطق کی دامانگیاں
۴۵	ڈاکٹر احمد شلبی	اسلامی عہد میں اساتذہ کی مالی حالت
۵۶	رشید اختر	مالکی فقہاء
۶۵	خالد سعید	علمی رسائل
۶۲-۶۷	.....	مطبوعات

---

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع و ناشر
ادارہ ثقافت اسلامیہ کلبہ لاہور	دین محمدی پریس لاہور	پروفیسر ایم۔ ایم شریف

## تأثرات

(۳)

نفیات کے مختلف مدارس فکر سے قطع نظر جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں خود اس علم کی بنیاد جس مغرضے پر قائم ہے وہی مذہب و دین کے حق میں کیا کم خطرناک ہے؟ قانون، اخلاق اور دینیات کی تمام تہا بندیاں اس وجہ سے ہیں کہ انسان شعور و ادراک سے بہرہ ور ہے۔ لیکن نفیات کی تگ و تاز اور سعی و تلاش کا حاصل یہ ہے کہ شعور و ادراک کی ان جنبشوں کے پیچھے ایک اور کارخانہ لا شعور کا کارفرما ہے اور ہماری علمی اور فکری زندگی کا تانا بانا اسی لا شعور سے تیار ہوتا ہے۔ اب غور طلب یہ نکتہ ہے کہ اگر انسان سراسر لا شعور کے تابع ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سے نہ صرف فکر و ذہن کی تازہ کاریاں ختم ہو جاتی ہیں اور انسان کی عظمت کردار پر حرف آتا ہے بلکہ وہ تمام اونچے تصورات بھی تقدیس و احترام کھو بیٹھتے ہیں کہ جن سے زندگی کی اعلیٰ اقدار کا استنباط ہوتا ہے۔ ہمارا مقصد ہرگز یہ نہیں کہ شعور و لا شعور کی تقسیم غیر منطقی ہے، یا ان دونوں میں ربط و تعلق کی کوئی نوعیت ہی پائی نہیں جاتی۔ ہم کہنا صرف یہ چاہتے ہیں کہ نفیات کا یہ موجودہ رجمان مضرو خطرناک ہے کہ شعور و لا شعور کے مابین تعلیل و تسبیب کا ایسا قطعی اور یقینی رشتہ تسلیم کیا جائے کہ جس سے انسانی شعور و ادراک کی اصلی حیثیت ہی ملیا میٹ ہو جائے۔ اس لیے کہ اگر ہم نے انسان کو کلیتہً لا شعور کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔ اور یہ ثابت کر دیا کہ ذہن و فکر کی تمام تر طر فزایاں دراصل لا شعور ہی کی مرموں منت ہیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اقدام و اخلاق کے لیے کوئی مقول اور روحانی وجہ جواز باقی نہیں رہے گی۔

علم البشر (ANTHROPOLOGY) اور عمرانیات کے جدید پیماؤں نے بھی انکار و کفر کے داعیوں کو تقویت پہنچائی ہے۔ مثال کے طور پر کوسٹ کی اس تقسیم کو پیش کیا جاسکتا ہے جس کو اس نے

عقاید و افکار کی تاریخی توجہ کے سلسلہ میں بیان کیا ہے یعنی مادی عناصر کے خوف کی وجہ سے پہلے پہل انسان نے ان چیزوں کی عظمت کا اعتراف کیا جو ان کو نقصان پہنچا سکتی تھیں۔ پھر اس احترام نے مظاہر پرستی کی شکل اختیار کی۔ جو آخر میں بُت پرستی اور عجیب و غریب اصنام کی تخلیق پہنچ ہوئی۔ پھر اسی بُت پرستی سے ہنسیاتی اور توحیدی مذاہب سطح وجود پر ابھرے۔ جن کی روشنی میں صدیوں انسان نے زندگی کے نقشے ترتیب دیئے۔ اور اب چونکہ دور سائنس کی فتوحات کا ہے لہذا انسان کو چاہئے کہ ماضی کی تاریکیوں سے نکل کر علم و تجربہ کی ضیاء گستریوں سے استفادہ کرے۔

عقاید و افکار سے متعلق کوئی کایہ تجزیہ اگر درست ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ تہذیبی اقدار و عقاید کی نوعیت محض ایک اضافی شے ہے جو معاشرہ کی تبدیلیوں سے مختلف ساپخوں میں ڈھلتی اور تھیں پذیر ہوتی رہتی ہے۔ حتیٰ کہ بُت پرستی اور توحید میں جو خط امتیاز کھینچا جاسکتا ہے وہ بھی حقیقت نہیں بلکہ اسی اضافیت کے تابع ہے۔ تیورباخ (FEURBACH) نے غالباً کچھ اسی نوع کے دلائل کے پیش نظر یہ کہا تھا کہ توحید کا تصور پہلا الہامی اور فطری تصور نہیں بلکہ اس نے یہ سلسلہ ارتقاء تجربہ کی شکل اختیار کی ہے۔

انسان کی اجتماعی زندگی نے ارتقاء و تقدم کے ان مختلف تہذیبی ادوار کو کیونکر طے کیا۔ جن کی کوٹ نے نشان دہی کی ہے۔ اور وہ کون اصول یا عوامل ہیں جو تغیر و ارتقاء کے فافلوں کو آگے بڑھاتے اور متحرک رکھتے ہیں۔ اس اہم سوال کے جواب سے اشتراکی فلسفہ نے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کی ہے اس نے جلنے بجھنے عمرانی نظریات کی روشنی میں بتایا ہے کہ انسانی تہذیب مختلف تہذیبی اقدار اور قانون و تشریح کا ڈھانچہ یکسر ذرائع پیداوار کا رہن منت ہے۔

اس کے یہ معنی نہیں کہ تہذیبی اقدار، عقاید و افکار اور مذہب و تشریح کے تمام تر تقاضے ٹھیکہ مادی حالات و شرائط کے ماتحت پیدا ہوتے اور پروان چڑھتے ہیں۔ جس نسبت سے ذرائع پیداوار میں ترقی ہوتی رہتی ہے، اسی نسبت سے تہذیب انسانی میں تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔ چنانچہ ابتداء میں جب انسان نے حیوانی خصوصیات کو چھوڑ کر عقل و ادراک کی دہلیز پر قدم دھرا تھا اور

ابھی زرعی تمدن سے آشنا نہیں ہوا تھا اس کی گذر بسر کا دار و مدار سراسر شکار پر تھا اور اس کی اخلاقیات کا سارا طول و عرض بس اتنا تھا کہ مل جل کر مختلف ٹولوں کی صورت میں سب مردوں اور عورتوں کو شکار کی تلاش میں کو نشان رہنا چاہیے۔ اور پھر جب شکار ہاتھ آجائے تو اس کو آپس میں بانٹ لینا چاہیے۔ یہ اشتراکیت کا نقطہ آغاز تھا۔ زرعی زندگی میں بھی مدت تک اسی تہذیبی اصول پر عمل درآمد رہا کہ مختلف انسانی گروہوں نے کہیں کہیں زراعت کا تجربہ کیا، اور پھر پیداوار کو آپس میں مساوات کی بنیادوں پر تقسیم کر لیا۔ جب پیداوار کے ذرائع قدرے عام ہوئے تو قبیلوی زندگی کا آغاز ہوا جس میں ذاتی ملک کے تصور نے نئی تہذیبی اقدام کی تخلیق کی۔ قبیلوی زندگی سے جاگیرداری ابھری، اور پیداوار کے پھیلانے کے ساتھ تہذیبی دائروں نے بھی قدرے وسعت اختیار کی۔ جاگیرداری نے ارتقار کے ایک خاص مرحلے میں ریاست، قانون اور شرائع کے تصور کو اجاگر کیا۔ اس کے نتیجے میں بڑے بڑے مذاہب اور فلسفے معرض وجود میں آئے۔

اس کے بعد ملکیت آئی جو اپنے ساتھ نئے اصول، نئے پیمانے اور زندگی کے نئے انداز لائی جبکہ یہاں تک پہنچ کر ارتقا کا قانون کا اور اس میں ایک طرح کا ٹھہراؤ پیدا ہوا تو صنعت و حرفت نے اس کو آگے بڑھانے کی کوشش کی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ چھوٹی صنعتوں نے دیوہیکل کارخانوں اور ملوں کی طرح ڈال جس سے مزدوروں کے متعلق نئے نئے مسائل پیدا ہوئے۔ اس سے دولت سمٹ کر ایک خاص طبقہ میں مرکوز ہو گئی۔ اور زندگی کی ناہمواریاں نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آ گئیں۔ ارتقار کی اس تقسیم سے ظاہر ہے کہ زندگی کے جو اصول تہذیب سے بالکل ابتدائی دور میں مروج تھے، قبیلوی زندگی میں ان میں اچھا خاصہ تبدل ہوا۔ اور جو اصول قبیلوی زندگی میں رائج تھے ان میں جاگیرداری کے دور میں تبدیلیاں ہوئیں۔ اور جاگیرداری اسلوب حیات کو صنعت و حرفت نے نئے سانچوں میں ڈھالا اور اب دو تہذیبیں زندگی کے دو نقطہ ہائے نظر آنے لگیں۔ ختم ٹھونک کر ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت۔

دیکھیے، حقائق کے ایک طرف مطالعہ نے فکر و نظر کو کن کن اختلافات کو نمایاں کیا ہے۔ لیکن

اس اختلاف کے باوجود ان سب میں جو چیز مشترک ہے اور جس پر حکمت و فلسفہ کے تمام مدارس فکر کا اتفاق ہے، وہ یہ ہے کہ انسان اور مذہب میں زیادہ سے زیادہ بُعد پیدا کیا جائے دُوری اور بیگانگی کے عوامل کو تقویت دی جائے۔ اور مذہب و دین کے اثرات کو ایک ایک کر کے مٹایا جائے۔

ان افکار کو ہم نے نہایت ہی اجمال کے ساتھ اس لیے پیش کیا ہے تاکہ اہل نظر جان سکیں کہ موجودہ حالات میں فکر و تعمق کے انداز کس درجہ بدل چکے ہیں۔ اور مزاج، دلائل متضمنات اور اسلوب بیان کے اعتبار سے بالکل ہی نئے علم الکلام کی ترتیب و تدوین کا مسئلہ کتنا اہم، کتنا توجہ طلب اور گہرے علم و مطالعہ کا معقنی ہے۔

محمد حنیف ندوی

## اسلام کا بنیادی فلسفہ

اسلام کا بنیادی فلسفہ ”کائناتی نصب العینیت“ ہے۔

اسلام میکائلیت کا قائل نہیں جس کی رو سے تمام واقعات و حوادث، بشمول انسانی اعمال کے ایک لامتناہی سلسلہ علل و معلولات کے ناقابل شکست جال میں جکڑے ہوئے ہیں۔ اس کے برعکس اسلام کائنات کو ”نصب العین“ زاویہ نگاہ سے دیکھتا ہے، جس کے مطابق دنیا کے تمام واقعات انسانی اعمال ہوں یا مظاہر کائنات کسی نہ کسی مقصد کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اس انداز فکر کا اساسی تصور ”لبوبیت“ ہے جس کا فیصلہ ہے کہ عالم ایک حکیم و علیم، قادر و قدیر اور رحمن و رحیم ہستی کی صنعت گری ہے، جس نے کائنات کو کسی بلند تر مقصد کے ساتھ خلق فرمایا ہے۔

قرآن کریم میں غلط نظریوں کی تردید

چنانچہ قرآن کہتا ہے کہ اس کائنات کی تخلیق بر بنائے باطل نہیں ہوئی :-

”وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِاطْلَافٍ ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ“ (ص - ۲۷)

”اور ہم نے آسمان اور زمین اور جو کچھ اُن کے درمیان ہے بیکار نہیں بنائے، یہ کافروں کا گمان

ہے، تو کافروں کی خرابی ہے اگل سے“

کائنات کی تخلیق باطل کا ڈھکوسلا ان کج رویوں کا تراشا ہوا ہے جو اپنی عیش کوئی کے لئے

آخرت کی جوابدہی، اس جوابدہی سے ڈرانے والوں اور اسلئے ڈرانے والوں کے بھیجنے والے کو جھٹلاتے ہیں۔ مگر یہ اتنی پائیدار حقیقت ہے کہ اس کے جھٹلانے کی سزا جہنم ہے، کیونکہ اس ٹھوس اور سنگین حقیقت تک ملکوت ارض و سموات میں سنجیدہ اور دیانتدارانہ تفکر کے بعد فکر صالح کو جلد یا بدیر پہنچنا ناگزیر ہے۔ قرآن کتاب ہے :-

”إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ  
الَّذِينَ يَذْكُرْنَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ، دِينًا مَّا خَلَقَتْ هَٰذَا بِأَبْلَاسٍ إِنَّكَ فَقَنَاءُ عَذَابِ النَّارِ“ (آل عمران ۱۹۱)  
» بیشک آسمانوں اور زمین کی پیدائش، رات اور دن کی باہم تبدیلیوں میں نشانیاں  
ہیں عقل مندوں کے لئے۔ جو اللہ کی یاد کرتے ہیں کھڑے اور بیٹھے اور کھڑے پر لیٹے،  
اور آسمانوں اور زمین میں غور کرتے ہیں اور (کہتے ہیں) اے رب ہمارے تو نے یہ بیکار  
نہیں بنایا بلکہ اپنی معرفت کی دلیل بنایا ہے (پاکی ہے تجھے، پس تو ہمیں دوزخ سے  
بچائے)۔

اسی طرح قرآنی تعلیمات کی رو سے تخلیق کائنات عبث و بیکار نہیں ہوئی۔ قرآن کتاب ہے :-  
”أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ - فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ  
الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ“ (مومنون ۱۱۵، ۱۱۶)

» تو کیا یہ سمجھتے ہو کہ ہم نے تمہیں بیکار بنایا اور تمہیں ہماری طرف پھرنا نہیں تو بہت  
بلندی والا ہے، اللہ سچا، بادشاہ، کوئی معبود نہیں سوائے اس کے عزت والے عرش  
کا مالک ہے“

اور نہ ہی تخلیق کائنات خالق کے سود و لعب کا نتیجہ ہے، جیسا کہ مشرک اقوام کا عقیدہ  
تھا۔ ان کے مذہبی پرومٹوں نے حکمران طبقہ کی مطلق العنانی اور فحاشی و عیاشی کو حق بجانب ثابت  
کرنے کے لئے یہ دیو مالاکڑی تھی کہ خدا نے اولین ایک دیوی کے ساتھ کھیل کھیلا جس کے نتیجے میں

اولاد پیدا ہوئی اور اس اولاد نے بھی جنہیں یہ مذہبی پردہ مت اور قوی بھاط فوق الانسانی صفات عتصاف کرتے تھے، اسی طرح کے کھیل کھیلے۔ اس طرح دیوی دیوتاؤں کی ایک فوق الفطری دنیا (Pantheon) آباد ہو گئی۔ انہیں دیوی دیوتاؤں کی اولاد ہونے کے دعویدار یہ جیساڑھ روز گار تھے جو کہتے تھے کہ ان کے تجربہ و عظمت کا راز اور ان کے حق خدا داد سلطنت کی سند ان کے اندر سر ولایت کا طور ہے۔ اور چونکہ ان کے دیوی دیوتا آباء اجداد ہر قسم کی رنگ ریل سنا یا کرتے تھے، لہذا انہیں بھی اس عیش کوشی کا حق ہے۔ یونانیوں کی دیو مالا اسی خرافات سے بھری ہوئی ہے اور ان کا اسطوری دیو لوک اسی قسم کے دیوتاؤں سے آباہ ہے جو شرمناک جرائم کا ارتکاب کرتے ہیں۔ چنانچہ قدیم یونانی فلسفی زوفیز، ہومر (HOMER) اور دوسرے شاعروں کی اس خرافات کو بے نقاب کرتے ہوئے کہتا ہے:-

”لوگ ہومر اور ہنر یوڈ کے سامنے سر جھکاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ خدا انہیں کی طرح پیدا ہوئے ہیں، اور انہیں کی طرح جس، آواز اور جسم رکھتے ہیں۔ اور خداؤں کو ایسی تمام صفات سے متصف کرتے ہیں جو خداؤں کے لئے باعث شرم و ذلت ہیں۔ مثلاً چوری، زنا، جھوٹ وغیرہ۔“ (تاسع فلسفہ ویریفیوہ)

لیکن اسلام اس اسطوری نظریہ کائنات پر جو فیسو کریسی، شہنشاہیت و ملوکیت اور جاگیر دار نظام کی اصل ہے، ضرب کاری لگاتا ہے۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے:-

”وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا عِبَسِينَ، لَوْلَا دَنَا ان نَتَّخِذَ لَهَوًا لَّاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا ان نَكُنَّا فَاعِلِينَ، بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَاِذَا هُوَ أَهَقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ“ (انبیاء ۱۶-۱۸)

”اور ہم نے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے کھیل کود میں نہیں بنائے بلکہ اس میں ہماری حکمتیں ہیں کہ بندوں کو ہماری معرفت ہو، اگر ہم کوئی بہلاوا ہی اختیار کرنا چاہتے (مثل زن و فرزند کے جیسا کہ مشرکین کہتے تھے) تو اپنے پاس سے اختیار کرتے۔“



اگر ہمیں کرنا ہوتا کیونکہ زن و مرد والے انہیں اپنے پاس رکھتے ہیں مگر تم اس سے بک  
ہیں۔ ہمارے لئے یہ ممکن ہی نہیں، بلکہ ہم حق کو باطل پر پھینک مارتے ہیں تو وہ اس کا بھیا  
نکال دیتا ہے تو جیسی وہ مٹ کر رہ جاتا ہے اور تمہاری خرابی ہے (اے مشرک) ان باتوں  
سے جو تم بناتے ہو اور ہمیں رنگ لیں اور زن و مرد کے جھیلے سے متصف کرتے ہو۔“

### اسلام کا اصولی نظریہ

اس بے مقصدی تخلیق کائنات کے عقیدے کے برعکس اسلام کائناتی نصب العینیت کا  
علمبردار ہے۔ اس کی تعلیم کی رو سے کائنات کی تخلیق حق حکمت کے ساتھ ہوئی ہے۔ قرآن کتاب ہے۔  
”وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ أَجْرُهُ“  
”اور ہم نے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے عبث نہ بنایا اور بے شک  
قیامت آنے والی ہے۔“  
دوسری جگہ قرآن کتاب ہے کہ:-

”خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ“ (عنکبوت)  
”اللہ نے آسمان اور زمین حق بنائے بے شک ان میں نشانی ہے (اس کی قدرت و  
حکمت اور اس کی توحید و یکتائی پر دلالت کرنے والی) اہل ایمان کے لئے۔“

لہذا اسلامی تعلیم کی رو سے انسان کو رہبیرت مانے کا بے مقصدی منظر نہیں ہے، بلکہ  
خلاص کائنات نے اُسے ایک بلند مقصد کے لئے پیدا کیا ہے جس میں کامیابی و ناکامی کی جوابدہی  
کے لئے اسے اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ قرآن کتاب ہے:-  
”اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًاۙ اَنَكُمۡ اِلٰہٗنَا لَا تَرْجَعُوْنَۙ“

غرض اسلام کے نزدیک یہ کائنات اور انسان کی زندگی بخت و اتفاق (Chance)  
کا نتیجہ نہیں ہیں نہ مانے کے بے مقصدی (Fortutious) اتفاق کا عارضی مظہر  
ہیں جو میکائلی قوتوں کے ایک بے مقصد عمل دیگر سے (Epiphenomenon)

ختم ہو جائیں۔ بلکہ ان کی ایک بلند تر غرض و غایت اور ایک پاکیزہ تر نصب العین ہے جس کے لئے خلافت کائنات نے انہیں پیدا کیا ہے۔ اس کی حکمت بالغہ نے کائنات کے مختلف حصص و اجزاء میں ایک فوق الفکری نظم و ارتباط و بیعت فرمایا ہے۔ کائنات کے مختلف حصے ایک منظم و مربوط کل کے اجزاء ہیں جو کچھ ظہور میں آتا ہے ایک مقصد کلی کے تحقق کا جزو ہوتا ہے۔ اسی اصول کے مطابق انسانی اعمال بھی سنی و لاعمال کا مصادیق نہیں۔ انسان کی مساعی صرف اس چند روزہ دنیوی زندگی تک محدود نہیں، بلکہ اس کا منشاء تخلیق و وظیفہ حیات ایک بلند تر مقصد کا حامل ہے جو عبودیت و عرفان الہی کا مترادف ہے۔ قرآن کہتا ہے:-

”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“ (ذاریات-۵۶)

اس کے ساتھ اگر کائنات میں توفیق و ہم آہنگی ہے۔ اگر ہر شے کے خواہ فرورغ کے لیے ایک سلسلہ انتظامات ہے۔ اگر آنکھ کی حفاظت کے لئے اس کی مخصوص ساخت، پپوٹے، پلک اور بھنویں بنائی گئی ہیں تاکہ آنکھ اپنے مخصوص وظیفہ کو باحسن وجوہ انجام دے سکے تو یہ بھی ہونا یقیناً ضروری ہے کہ انسان جو صبح خداوندی کا شاہکار ہے اور جسے بلند تر وظیفہ ادا کرنا ہے۔ ایسا بلند تر فریضہ جو منشاء تخلیق کائنات ہے، تو اس کے لئے بھی اپنے فریضہ کی ادائیگی کے لئے کوئی مناسب انتظام درکار ہے۔ اس کی ہدایت کے واسطے بھی ایک ربانی ضابطہ عمل کی ضرورت ہے اور اگر یہ صحیح ہے کہ کائنات کا کوئی جزو محض ”تجربہ و خطا“ (Trial and Error) کے اصول کا نتیجہ نہیں تو اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انسان کو عمل کی دنیا میں ٹامک ٹوئیاں مارنے کے لئے نہیں چھوڑ دیا گیا، بلکہ اس کی ہدایت کے لئے بھی ایک ربانی ضابطہ عمل اور اس کا فوق البشری ابلاغ ضروری ہے۔

پس ”کائناتی نصب العینیت“ اور عقیدہ ربوبیت کا تقاضا ہے کہ پروردگار عالم نے انسانوں کی رہنمائی کے لئے ایک ضابطہ الہی، ایک صراط مستقیم، ایک ہدایت نامہ ربانی بھی نازل کیا ہو تاکہ اس ضابطہ کے مطابق عمل کرے اور اس شاہراہ ہدایت پر چل کر انسان قلال

دارین حاصل کر سکے۔

یہ ہے کائناتی نصب العینیت کا ما حاصل جس کا اسلام سرگرم مبلغ ہے۔ بلکہ یہ کمنا حقیقت سے بعید نہ ہو گا کہ اسلام ہی دنیا میں کائناتی نصب العینیت کا واحد بلا شریکت غیر علمبردار ہے۔ نام کے لئے تو بہت سے فکری نظام بالخصوص مذاہب و ادیان نصب العینیت کے مدعی رہے ہیں، مگر وہ اس کے مقتضیات کی کما حقہ مراعات نہیں کر سکے۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

نصب العینی انداز فکر کے بنیادی اجزاء

خالق کے افعال ہوں یا مخلوق کے اعمال، انفس و آفاق ہر جگہ نصب العینی انداز فکر میں تین اساسی تصورات مضمّن رہتے ہیں :-

- ۱۔ ایک فاعل مختار کا تصور جس نے اس فعل کا ارادہ کیا ہو۔
  - ۲۔ اس مقصد و نصب العین کا تصور جس کے لیے وہ ارادہ کیا گیا ہو۔
  - ۳۔ اس طریق کار کا تصور جس کے ذریعے وہ مقصد حاصل ہوتا ہے۔
- اس لئے کائناتی نصب العینیت کے مقتضیات ثلاثہ حسب ذیل ہیں :-
- ۱۔ خلاق کائنات کا تصور جس نے کائنات کو بشمول اس کی جملہ تفصیلات کے خلق فرمایا۔

۲۔ اس مقصد کا تصور جس کے لئے یہ کائنات اور اس کے شاہکار انسان کی تخلیق طور میں آتی ہے۔

۳۔ اس طریق کار اور ضابطہ عمل کا تصور جس کے مطابق عمل کہے انسان مقصد تخلیق کے تحقق میں فائز المرام ہو سکتا ہے۔

اسلام کی اصطلاح میں :-

پہلا اصول ”ایمان باللہ“ کہلاتا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے معبود برحق ہونے پر ایمان،

اس کی وحدانیت پر ایمان اور اس بات پر ایمان کہ وہ تمام صفاتِ کمالیہ سے متصف اور تمام اقسامِ نقص سے پاک و منزہ ہے۔

دوسرا اصول ”ایمان بالآخرۃ“ کہلاتا ہے یعنی اس بات پر ایمان کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کو عموماً اور انسان کو خصوصاً عجب و باطل پیدا نہیں کیا، بلکہ ایک بدن تر مقصد کے تحقق کی خاطر پیدا کیا ہے اور اس بدن تر مقصدِ تخلیق کے حصول و تحقق میں کامیابی و ناکامی کی جوابدہی کے لئے انسان کو مرے پیچھے جی اٹھنا اور اپنے رجبے سامنے اپنے اچھے بُرے اعمال کا جواب دینا ہے اور

تیسرا اصول ”ایمان بالرسالۃ“ کہلاتا ہے یعنی اس بات پر ایمان کہ اللہ رب العزت نے محض اپنے لطف و کرم سے انسانوں کی ہدایت کے لئے اپنے برگزیدہ بندوں کے ذریعے (جنہیں اسلام کی اصطلاح میں رسول کہتے ہیں) صحیفۂ ہدایت اتارنے تاکہ وہ اپنی حیاتِ دنیوی اور آنے والی زندگی کو کامیاب بنا سکیں۔ اور یہ کہ ان رسولوں میں آخری رسول جناب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔

اسلام کے بنیادی عقائد

پہلا اصول کلمۃ توحید کا — جو اسلام کی بنیادی تعلیم ہے — نصف اول

ہے، یعنی

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

”اللہ رب العزت کے سوا کوئی معبود نہیں، صرف وہی معبودِ برحق ہے“

دوسرا اور تیسرا اصول (ایمان بالآخرۃ اور ایمان بالرسالۃ) اس (کلمۃ توحید) کا نصف

آخر میں یعنی

مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ

”محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ لہذا انہوں نے جو کچھ (بالخصوص) آخرت کے

بارے میں فرمایا حق ہے اور جو ہدایت فرمائی واجب العمل ہے۔“

اس طرح اسلام اور کائناتی نصب العینیت عین یک دیگر ہیں۔

**نصب العینیت کی غیر اسلامی توجہیات پر ایک نظر**

اوپر کہا گیا ہے کہ اسلام ہی دنیا میں کائناتی نصب العینیت کا واحد بلا شرکت غیرے علمبردار ہے، اگرچہ نام کے لئے بہت سے فکری نظام اس کے مدعی ہیں۔ (اور کیوں نہ ہوں کہ یہ انسان کی فطرتِ سلیمہ کا مقتضا اور کائنات کی ناقابل انکار حقیقت ہے) مگر وہ اس کے مضمراتِ ثلاثہ کے ساتھ خود کو راضی نہ کر سکے، بالخصوص اس کا تیسرا اصول (ایمان بالآخرۃ) انہیں حریتِ فکر و عمل — یا طبیعت کی مطلق العنانی — میں سدا رہا نظر آیا۔ اس لئے انہوں نے اس کا سرے سے ہی انکار کر دیا۔ اور چونکہ فطرت کے یہ تین حقائق آپس میں اس طرح مربوط و منطوم ہیں کہ ایک کا انکار بقیہ دو کے انکار کے بغیر منطقی طور پر ناممکن ہے، اودھر نفسِ نصب العینیت سے انکار کی عقلِ سلیم اجازت نہیں دے سکتی۔ اس لئے اس اقرار و انکار میں آنے پونے کے سمجھوتے کے لئے مختلف ڈھکوسلے تراشے گئے۔ اس کی مزید تفصیل حسب ذیل ہے :-

جہاں تک ”ایمان بالغیب“ اور محض اقرارِ عبودیت کا تعلق ہے، مسئلہ بالکل صاف ہے اور سوائے طوطائی کے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ انسان کی فطرتِ سلیمہ سے پوچھتے بلا تا مل اللہ رب العزۃ کی معبودیت کا اقرار کرے گی۔ چنانچہ قرآن کہتا ہے :-

«وَلٰسَئِلَہُمْ مِّنْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَاَلْاَرْضِ لَیَقُوْلُنَّ خَلَقَہُمُ الْعَزِیْزُ الْعَلِیْمُ»

(زخرف - ۹)

د اگر آپ اُن سے پوچھیں کہ آسمان اور زمین کس نے بنائے تو ضرور کہیں گے انہیں

بنایا اس عزّت والے علم والے نے۔“

اسی طرح ”ایمان بالرسالت“ کا مسئلہ بھی زیادہ پیچیدہ نہیں ہے۔ معاملہ صرف ایک

دستور حیات کے نفاذ کا یہ ہے جو جلد یا بدیر طے ہو سکتا ہے۔ مگر اصل پیچیدگی اس وجہ سے پیدا ہوتی تھی کہ انبیاء کرام فرماتے تھے کہ بندوں کو مرے پیچھے دوبارہ زندہ ہو کر اٹھنا اور اپنے اچھے بُرے کا بار گاؤ رب العزت میں جواب دینا ہے۔ اس "ایمان بالآخرۃ" کے عقیدے کے ساتھ دنیا پرست مترفین خود کو راضی نہیں کر سکتے تھے۔ کیونکہ محاسبہ آخرت کا عقیدہ غماں گینچہ لذت کو شہی کی راہ میں سب سے بڑا روڑا ہے۔ آدمی صرف اسی صورت میں دل کھول کر دواؤ عیش دے سکتا ہے کہ اس کے دل میں حشر و نشر اور حساب آخرت کا دغ و غم نہ ہو:

بار بعیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست  
اسی لئے عرب جاہلیہ کی لذت پرستی نے بعثت بعد الموت کے تصور کو عیسیر الفہم بنا دیا تھا۔ اُن کے ایک شاعر کا قول ہے:

حیات ثم موت ثم نشر      حدیث خرافۃ یا ام عمرو  
سامانی عہد کے آخر میں "زروانیت" (دہریت) نے بھی انکارِ آخرت کے لیے "دہر" یا "زروان" کا لٹھکوسلا تراش لیا تھا: "اسکندر گمانیکہ و زار" میں ہے:-  
"جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نہیں ہے اور اپنے آپ کو دہری (زروانی) کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ دنیا اور وہ تمام تغیرات جو اس میں رونما ہوتے ہیں .... سب زمانِ ماضی و مستقبل کے ارتقاء کے نتیجے ہیں۔ اُن کا یہ دعویٰ ہے کہ نہ اچھے اعمال کے لئے جزا ہے اور نہ بُرے اعمال کے لئے سزا۔ نہ بہشت ہے نہ دوزخ اور نہ کوئی ایسی چیز جو انسان کو اچھے یا بُرے کاموں پر مجبور کر سکے۔"

عہدِ حاضر نے جو اس قسم کے تناقضات کی ضخیم سائنٹیفک اور فلسفیانہ اصطلاحوں میں پردہ پوشی کرنے میں کمال رکھتا ہے، فطرت کی اس حقیقت ساوجبِ رنصب العینیت اور اس کے مضمراتِ ثلاثہ پر "تشبیہیت" (Anthropomorphism) کا الزام لگایا۔

چونکہ معقولیت پسندی ”نصب العینیت“ کا کھل کر انکار نہیں کر سکتی، اس لیے اس کا ایک نیا تخیل اختراع کیا جس کی نو سے جرمن فلسفی ونڈل بینڈ (Windelband) کے الفاظ میں۔

”عصوی کل میں اجزاء کی ہیئت کا تعین خود اپنے کل کے ذریعے ہوتا ہے اور کل کے اجزاء ہونے ہی کی حیثیت سے اُن کا وجود ممکن ہے غایت جو آغاز سے پیدا ہوتی ہے خود آغاز کا تعین کرتی ہے۔“ ۱۷

لیکن کائنات کا یہ عجوبہ روزگار تصور معقولیت پسند اذہان کے لئے کہاں تک قابل فہم ہے، اس پر تبصرہ بھی ونڈل بینڈ ہی کی زبان سے سن لیجئے :-  
”یہ بات نہ صرف ناقابل فہم ہی معلوم ہوتی ہے بلکہ ناممکن بھی۔“ ۱۸  
قصہ مختصر یہ کہ

- ۱۔ - بخت و اتفاق (Chance) کے عقیدے سے انسانی ذہن ربا کرتا ہے۔
- ب۔ - میکا نیکٹ کا اصول اپنی گونا گوں اشکال میں ارتقائے کائنات کی توجیہ سے قاصر ٹھہرا۔
- ج۔ - نصب العینیت کی نئی عجوبہ روزگار توجیہ کہ غایت اپنے آغاز کار کی اور کل اپنے اجزاء کی ہیئت کا تعین کرتے ہیں، خود اپنے علمدار ونڈل بینڈ کے خیال میں نہ صرف عسیر الفہم بلکہ ناممکن ہے۔

“In the organic whole, on the other hand, the parts themselves are conditioned by the whole and are only possible in it therefore, the end, which is to come out of it, determines the beginning” (W. Windelband, *Introduction to Philosophy*, p. 144).

‘It seems to be not merely incomprehensible, but impossible’ (ibid., p. 145).

اس کے بعد سوائے منطقی ”نصب العینیت“ پر جس شکل میں وہ اوپر اپنے مضمرات ثلاثہ کے ساتھ بیان ہوئی ایمان لانے کے چارہ نہیں اور یہی اسلام کا موقوف ہے۔  
اسلامی فکر کے بنیادی اجزاء۔

(ا) اسلامی فکر کا نقطہ آغاز ”ایمان بالغیب“ ہے۔ اس کی تمام مساعی غلبہ و عملیہ کی نیت اسی عقیدہ کی تحقیق و توضیح ہے۔ اسلام کی نگاہ میں ”توجہ الی المعبود“ جسے آپ چاہیں تو معجزہ مذہبیت، ”یا دحسن مذہبی“ سے تعبیر کر سکتے ہیں، فطرت انسانی کا جز و لا ینفک ہے جس پر بسا اوقات خارجی حالات کے دباؤ، تعیش کی فراوانی، افلاس کی شدت، ہوا پرستی و نفسانیت اور اسی قسم کے دوسرے عوارض کی بنا پر زنگ لگ جاتا ہے۔ اس لیے دعوت اسلامی کا مقصد صرف اتنا ہے کہ اس زنگ آلودہ جذبے کو نکھار دے یا جہاں یہ جذبہ بغیر زنگ آلودہ حالت میں ہو، اسے جلا اور صیقل دے کر اس سونے کو کنڈن بنا دے۔

لہذا اسی مشن کے ساتھ انبیاء سابقین کی بعثت ظہور میں آئی چنانچہ قرآن کتاب ہے:-

”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ“

(انبیاء-۲۵)

”اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ ہم اس کی طرف وحی فرماتے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں تو مجھی کو پوجو“

(ب) اسلام کے نزدیک منشاء تخلیق و وظیفہ حیات ایک بلند تر مقصد ہے جو عبودیت و عرفان الہی کا مترادف ہے۔ قرآن کتاب ہے کہ کائنات و مافیہا کی تخلیق صرف انسان کے واسطے ہوئی ہے:-

”هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا“

”وہی (اللہ) ہے جس نے تمہارے (دینی و دنیوی نفع کے) لیے بنایا جو کچھ زمین میں ہے۔“



انسان کی تخلیق عبودیت و عرفان الہی کے واسطے نمود میں آئی ہے :-

”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادُونَ“ (ذاریات - ۵۶)

”میں نے جن اور آدمی صرف اس لئے بنائے کہ میری بندگی کریں“ (اور میری معرفت ہو)۔

اس توحید عبودیت کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انسانوں کو ایک الٹی الاصل ضابطہ ہدایت کی ضرورت ہے جو انہیں انبیاء کرام کے ذریعے بھیجا گیا۔ اس ضابطہ ہدایت پر عمل فرض ہے اور اس لئے انسانوں کو ایک دن اس فریضہ کی سجاوڑی یا اس میں غفلت یا اس سے بغاوت کی جوابدہی کے لئے اللہ رب العزۃ کے حضور میں حاضر ہونا ہے۔

اسلامی آئیڈیالوجی میں اس آنے والی زندگی پر ایمان و ایقان اور اچھے بُرے اعمال کی جوار و سزا کا عقیدہ ایمان بالآخرت کہلاتا ہے جو اسلامی فکر کی جان ہے اور جس کے بغیر اسلام جسدِ بے روح ہے۔ قرآن زندگی کے ایسے تصور کو جو عقیدہ آخرت سے معرا ہو بشدت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے :-

”إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَ نَاوَرِضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِالَّذِينَ هُمْ عَنْ

آيَاتِنَا غَافِلُونَ، أُولَٰئِكَ مَا لَهُمْ لِمَا نُنَادِيهِمْ كَالْوَالِيكَسْبُورِ“ (یونس ۷۷-۸)

”وہ بے شک وہ جو ہمارے ملنے کی امید نہیں رکھتے (روز قیامت اور ثواب و عذاب کے

قائل نہیں) اور اس پر مطمئن ہو گئے (اور اس فانی کو جاودانی پر ترجیح دی اور عمر اس کی

طلب میں گزاری) اور وہ جو ہماری آیتوں سے غفلت کرتے ہیں (ذاتِ گرامی سزور

کائنات اور قرآن کریم سے اعراض کرتے ہیں ان لوگوں کا ٹھکانا دوزخ ہے بدلہ ان

کی کمائی کا“

اسلام کے بنیادی فلسفہ یا اس کے ہمہ گیر نظام حیات کا مطالعہ مطالعہ کہلانے کا مستحق ہی نہیں جب تک اُسے بعثت بعد الموت اور محاسبہ آخرت کے عقیدے کی روشنی میں نہ لیا جائے۔ (ج) اسلام کا تیسرا اصول یہ ہے کہ اللہ رب العزۃ نے محض اپنے لطف و کرم سے بندوں کی

ملاح و فلاح کے واسطے ضابطہ عمل اپنے پیغمبروں کے ذریعے نازل فرمایا۔ اس الہی الاصل ضابطہ ہدایت کا آخری نزول اللہ تعالیٰ کے آخری پیغمبر جناب محمد مصطفیٰ اصلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا جس کا نام قرآن ہے۔

کہنے کو بہت سے مفکرین عرفان الہی اور تکمیل نفس کے مدعی ہیں مگر واقعہ یہ ہے کہ عقلائے دہر اور سنجیدہ مفکرین کی مساعی فکر یہ نہ صرف عرفان خداوندی کے باب میں بلکہ نظام معاشرت کو تنظیم کے لئے ایک مفید اور دیر پا ضابطہ کی دریافت کے متعلق بھی اپنے عجز و ادراک کا بزبان حال اعتراف کر چکی ہیں کیونکہ اُن کا افق ذہنی اپنے گرد و پیش ہی تک محدود ہے۔ اپنے ماہ سے بلند ہو کر وہ کسی ایسے نظام کو نہیں سوچ سکتے جو باوصف اختلاف اقوام و اوطان اور باوجود تغیر ادوار و ازمان ہر جگہ اور ہر زمانے میں نافذ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور اس کے لئے وہ معذور بھی ہیں۔ ان کی حکیمانہ برتری اور فلسفیانہ عظمت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی یہ کہنا پڑے گا کہ وہ آخر تو انسان ہی ہیں۔ اُن کا علم کتنا ہی وسیع اور غور و فکر کتنا ہی عمیق کیوں نہ ہو آخر تو انسان ہی ہے جس کے مابعد اور طریق حصول بھی انسانی ہی ہیں۔ لہذا وہ صرف وہی سوچ سکتے ہیں اور تجویز کر سکتے ہیں جو انسانی بساط میں ممکن ہو سکتا ہے اور جس کے لئے ان کا محدود ماحول ان کی مساعدت کر سکتا ہے۔ اپنے ماحول سے بلند ہو کر سوچنا انسان کے لئے ناممکن ہے۔ اور کسی ایسے معاشرے کا نظام حیات مرتب کرنا جو اس کے مخصوص گرد و پیش سے وسیع تر ہو اور زمان و مکان کی حد بندیوں سے آزاد ہو، انسانی عقل کے بس کی بات نہیں ہے۔ اس کے لئے ایک فوق بشری طریق کے سوا چارہ نہیں جسے اسلام کی اصطلاح میں ”وحی الہی“ کہتے ہیں۔

لہذا اسلام نے انسان کے منزل مقصود تک پہنچنے، نیز حیات دنیوی اور آفے والی زندگی کو ہم آہنگ اور متوافق بنانے اور ضمناً خالص انسانی دوستی اور رخصفانہ و عادلانہ بنیادوں پر اجتماعی زندگی کی تنظیم استوار کرنے کے لئے انسان کی شاہراہ عمل کا تعین ایک ایسے ہدایت نامہ کی بنا پر کیا، جو منجانب اللہ ہے اور جسے اس کی زبان میں نبوت و رسالت کہتے ہیں۔ اللہ رب العزت نے محض

اپنے لطف و کرم سے اپنے بندوں کی نزاعات کے فیصلے کے لئے ایک ضابطہ حیات اپنے رسول پر نازل فرمایا اور انہیں اس کی بے لاگ مراعات پر مامور کیا۔ قرآن کہتا ہے :-

« اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرَادَ اللّٰهُ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ

خصمًا۔ (نساء ۱۰۵)

”اے رسول! بیشک ہم نے تمہاری طرف سچی کتاب اتاری تاکہ لوگوں میں فیصلہ کرو جس طرح

تمہیں اللہ دکھائے اور دغا والوں کی طرف سے نہ جھگڑو۔“

اس کے ساتھ بندوں کو مامور فرمایا کہ جو کچھ یہ رسول فرمائیں اسے قبول کرو، اور جس سے منع فرمائیں

اس سے باز رہو :-

« وَمَا اَتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا » (حشر)

”اور جو کچھ تمہیں رسول عطا فرمائیں وہ لو اور جس سے منع فرمائیں باز رہو۔“

یہ ہے اسلام کا الہی الاصل ضابطہ حیات جس کے ساتھ ”کائناتی نصب العینیت“ کے

مقتضیاتِ ثنائیہ کی تکمیل ہو جاتی ہے اور اس کے بعد اسلام اور کائناتی نصب العینیت عین

یکدیگر ہو جاتے ہیں۔ بہر حال اس الہی الاصل ہدایت نامہ (قرآن) کا تصور ہی اسلامی اور غیر

اسلامی نظامائے حیات میں فارق ہے۔ اس پر عمل واجب ہے اور انسانیت کی بد نصیبی اس

کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ اسے چھوڑ کر ہوا و ہوس کے خود ساختہ ڈھکوسلوں کی طرف نظر اٹھائے۔

خلافتِ پیمبر کسے رہ گزید کہ ہر گز بمنزل نہ خواہد رسید

پندار سعدی کہ راہِ صفا تو ان رفت جز بر پے مصطفیٰ

## جدید عربی ادب

ادب میں جدید رجحانات کے چراغ اس وقت روشن ہوتے ہیں جب کسی قوم کی سیاسی اور سماجی زندگی میں انقلابات برپا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس وقت زندگی کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے، اس میں نئے نئے افکار و مسائل پیدا ہوتے ہیں اور غور و فکر کے لیے نئی نئی راہیں کھلتی ہیں۔ جس طرح ہندوستان میں ۱۸۵۷ء کے انقلاب سے پہلے تبدیلی کی کوئی ایسی لہر نہیں اٹھی تھی اسی طرح عربی ممالک بھی تہود کا شکار تھے۔ تیرھویں صدی ہجری کے اوائل میں تو ان کی حالت اور بھی خستہ تھی۔ حکومت نا اہل لوگوں کے ہاتھ میں تھی اور انتہائی ناگفتہ بہ حالات کی بدولت قوم کی اخلاقی قدریں مسخ ہو رہی تھیں۔ یہ بد حالی عربی ادب پر بھی اثر انداز ہوئی۔ عربی کا جو کچھ مطالعہ کیا جاتا تھا وہ محض اس نقطہ نظر سے کہ قرآن مجید اور حدیث شریف کے مطالب سمجھ میں آسکیں۔ اور اگر کہیں یہ مطالب عربی ادبیات کی مدد کے بغیر ہی سمجھ میں آسکتے تو اس کا مطالعہ ہی ترک کر دیا جاتا۔ یہ رجحان عربی ادبیات کی موت کا باعث بننے لگا۔

اقوام مغرب نے جب ممالک عربیہ کو زوال و پستی کی حالت میں دیکھا تو انہوں نے اس سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانے کی کوشش کی اور اسلامی ممالک پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے مختلف قسم کی اسکیمیں بنائیں۔ اس وفد ان کا حملہ صلیبی جنگوں کی صورت میں نہ تھا۔ بلکہ ان کا اعلان تھا کہ وہ تجارتی منڈیوں کی تلاش میں آئے ہیں اور مشرقی ممالک میں جدید علوم و فنون کی ترویج چاہتے ہیں۔ تاہم جو لوگ ان کے لیے روکا روٹ بنے ان سے انہوں نے جنگیں بھی کیں۔ مہر اور شام میں مغربی قوموں کے تسلط کی ابتداء ۱۸۳۰ء میں پولین کے حملہ سے

ہوئی اور ممالک عربیہ میں جدید علوم و فنون کا تعارف اسی کے طفیل ہوا۔ اگرچہ اس سے بھی کچھ عرصہ پہلے عیسائی مشنری لبنان اور شام میں ابتدائی کام کر چکے تھے۔

نیپولین کے ساتھ علماء کی ایک جماعت تھی جس نے مصر میں تہذیب مغرب کا پودا لگایا۔

ان لوگوں نے دو مدرسے کھولے اور دو اخبار جاری کیے۔ ایک اخبار کا نام ”الاعشور المصری“ تھا جو دس دن کے وقفہ کے بعد شائع ہوتا تھا۔ اور دوسرا ”برید مصر“ تھا۔ اس کے علاوہ تھمپٹر، لائبریریاں، چھاپے خانے اور سائنسی تجربہ گاہیں قائم کیں۔ یہ ادارے صرف خواص تک محدود نہ تھے، بلکہ ہر خاص و عام کے لیے کھلے تھے۔ اور کسی کے لیے کسی قسم کی کوئی پابندی نہیں تھی تاہم نیپولین کا سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ایک علمی مجلس ”المجمع العلمی المصری“ کا قیام تھا۔ اس انجمن کے اڑتالیس اراکین تھے جو مختلف شعبہ ہائے علوم کے ماہر تھے۔ اس علمی مجلس میں بڑے قیمتی مباحث ہوتے تھے جو ہر تین ماہ بعد کتبانی صورت میں شائع کر دیئے جاتے تھے۔ مصریوں نے جب یہ علمی کمالات دیکھے تو انہوں نے محسوس کیا کہ انیسویں صدی میں بھی ان کا درجہ مغرب کے مقابلہ میں حیوان کے برابر ہے اور اہل مغرب ان کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس تصور سے ان پر دہشت طاری ہو گئی۔ تاہم انہوں نے ہمت نہ ہاری، بلکہ جدید علوم و فنون کے حصول کے لیے تگ و دو شروع کر دی۔

جب محمد علی پاشا جیسا بیدار مغز بادشاہ مصر کے تخت پر جلوہ افروز ہوا تو اس نے محسوس کیا کہ یورپی تہذیب و ترقی کی بنیاد علم پر ہے۔ چنانچہ اس نے فیصلہ کیا کہ وہ بھی نظام حکومت و معاشرت انہی بنیادوں پر قائم کرے گا۔ فرانسیسی اپنے دور میں جو اچھی چیزیں اور عمدہ آثار چھوڑ گئے تھے ان کی اس نے قدر کی اور اسی انداز سے مصریوں کی تعلیم و تربیت شروع کر دی اس نے شہروں اور دیہاتوں میں ہر قسم کے مدارس قائم کیے اور لوگوں کو حصول تعلیم کے لیے مجبور کیا۔ فرانس اور دوسرے مغربی ممالک سے تعاون کی درخواست کی اور وہاں سے بہت سے ماہرین مختلف علوم و فنون کی تدریس و تالیف کے لیے مصر آ گئے۔ ان میں ڈاکٹر کاوٹ بک بانی مدرسہ

سائنس اور جو مار بک نے بڑی شہرت حاصل کی۔ ان کی نگرانی میں چوالیس طالب علم فایض التحصیل ہوئے اور انہیں مزید اعلیٰ تعلیم کے لیے ۱۸۲۶ء میں فرانس بھیجا گیا۔ وہاں کی علمی اور ادبی ترقی نے ان طلباء کو مسحور کر دیا اور وہ دل میں یہ خواہش لے کر واپس آئے کہ مصر بھی علمی ترقی میں نمایاں مقام حاصل کر لے۔ جب پہلے تعلیمی وفد کا خاطر خواہ نتیجہ نکلا تو مزید علمی وفد اعلیٰ تعلیم کے لیے مختلف یورپی ممالک میں بھیجے گئے۔ انہوں نے واپس آتے ہی تالیف و ترجمہ کا کام شروع کر دیا۔ ان تمام طلباء نے ابتدائی تعلیم جامعہ ازہر ہی میں حاصل کی تھی۔ کیونکہ اس وقت مصر میں ازہر کے سوا کوئی اور یونیورسٹی تھی ہی نہیں، اس لیے عربی زبان و ادب کی نشاۃ ثانیہ بھی ایک حد تک اسی ادارہ عالیہ کی رہین منت ہے جس نے اس زوال پذیر زمانے میں بھی عربی کی حفاظت کی تھی۔

ان طلباء کی مدد سے مدرسہ السنہ اور دارالترجمہ قائم ہوا۔ اور فرانسیسی مطبع کی طرز پر، یونیورسٹی کی واپسی کے ساتھ ہی ختم ہو گیا تھا، المطبعة المصرية قائم ہوا۔ جہاں سے مشرق کا پہلا عربی اخبار ”الوقائع المصرية“ شائع ہونے لگا۔ فرانسیسیوں نے جو دو اخبارات جاری کیے تھے وہ فرانسیسی زبان میں تھے۔ ان طلباء کے طفیل مختلف علوم و فنون کی درجنوں کتابیں عربی میں منتقل ہو گئیں۔ جن سے عربی زبان میں انقلاب آ گیا۔ بیشمار علمی اصطلاحات اور نئے نئے الفاظ داخل زبان ہو گئے۔ چنانچہ یونیورسٹی جو چنگاری چھوڑ گیا تھا اس نے بھرپور کر بڑی آگ کی صورت اختیار کر لی۔ محمد علی پاشا نے اسے اور بھر پور کیا۔ یہاں تک کلاس کے شعلے شام اور دوسرے عربی ممالک تک پہنچ گئے اور ایک خوابیدہ قوم جاگ اُٹھی۔

امیر بشیر الشہبانی نے لبنان میں وہی کچھ کیا جو محمد علی نے مصر میں کیا۔ لیکن اسے ایک مزید نوعیت بھی حاصل تھی کہ عیسائی مشنری نے جو فرانس اور امریکہ سے آئے ہوئے تھے مدارس کے قیام اور چھاپہ خانوں کے اجراء میں اس کی مدد کی۔ انہوں نے اپنے مطالب کما فہما کے لیے عربی زبان ہی کو منتخب کیا۔ اس میں کتابیں لکھیں، اخبارات جاری کیے اور ڈرامے اسٹیج کیے۔ ان کی کوششوں سے لبنان میں بڑے بڑے ادیب، شاعر اور مترجمین پیدا ہو گئے۔ ان دونوں

خطوں نے مل کر عربی زبان کی بے مثال خدمت کی۔ جدید علمی کتابوں کے عربی میں ترجمے کیے گئے اور بہت سی قدیم اور نادر عربی کتب زیور طبع سے آراستہ ہوئیں جس سے عربی زبان میں زندگی کی ہر دوڑ لگئی۔ تاہم لبنان میں عربی ادب خاطر خواہ ترقی نہ کر سکا۔ کیونکہ امیر کا زیادہ تر رجحان سائنسی علوم کی طرف تھا جن کی زبان عام اور اسلوب اصطلاحی تھا اس لیے ان کے زمانے میں دفاتر کی زبان عربی اور ترکی کی معجون مرکب تھی۔

مصر میں صورتِ حالات مختلف تھی۔ اس کی ادبی ترقی کے لیے شیخ حسن العطار، بطرس کرامت، سید علی الدرویش اور فاعۃ بک الطہطاوی جیسے اعلیٰ پایہ کے ادیب موجود تھے جنہوں نے زبان کے اسلوب بیان میں ندرت پیدا کی۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے شام میں علمی حرکت عیسائی مشنریوں کے طفیل پیدا ہوئی۔ شامی عیسائیوں نے مشنری مدارس سے خوب خوب فائدہ اٹھایا۔ مشنری مدارس سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد انہوں نے محسوس کیا کہ مصر میں کام کرنے کا میدان وسیع ہے۔ چنانچہ بہت سے شامیوں نے مصر کا رخ کیا اور وہاں کی علمی و ادبی ترقی میں معاون ثابت ہوئے۔ انہوں نے تعلیم و تدریس کے شغل کے ساتھ ساتھ کتابیں بھی تصنیف کیں اور عربی ممالک کی نسبت ان میں اعلیٰ پایہ کے شاعر اور ادیب پیدا ہوئے۔ اور یہ ادب ہی ان کا ذریعہ معاش بنا۔

مصر میں تو ادبی ترقی کی وہ رفتار نہ رہی جو شام میں تھی۔ بلکہ عباس پاشا اور سعید پاشا کے عہد میں تو علمی سرگرمی کچھ ماند ہی پڑ گئی۔ اور بہت سے مدارس بند ہو گئے۔ تاہم ۱۸۶۳ء میں جب اسماعیل پاشا تخت نشین ہوا تو اس نے اس میں دوبارہ نئی روح پھونکی۔ جو مدرسے بند ہو گئے تھے۔ انہیں دوبارہ کھولا بلکہ ان میں کچھ مزید مدارس کا اضافہ کیا۔ ہر صنفِ علم کے لیے علیحدہ علیحدہ مدرسے قائم کیے اور ایک دفعہ پھر یورپ کی طرف علمی و فوجی جانے لگے۔ نظامِ تعلیم کو بہتر بنیادوں پر قائم کرنے کے لئے محکمہ تعلیم کے قیام کی منظوری دی۔ ایسے

مصنفین جو مالی پریشانیوں میں مبتلا تھے ان کی مالی اعانت کی تاکہ وہ اپنی کتابیں چھپوا سکیں اس کا فوری نتیجہ یہ نکلا کہ بہت سی نئی نئی کتابیں طبع ہو کر عوام تک پہنچنے لگیں۔ اسماعیل پاشا کا دور نسبتاً زیادہ پُر امن تھا، تہذیب مغرب بھی اپنے پر پُر زور نکال چکی تھی، اس لئے بہت سے یورپین لوگ ملازمت اور تجارت کی غرض سے مصر آ گئے۔ ان میں عالم بھی تھے، اور ادیب بھی، اور مصریوں کے ساتھ ان کے بکثرت میں جول نے عربی ادب کی ترقی پر بڑا ہی خوشگوار اثر ڈالا۔

مصر جب اس طرح ترقی کی منازل طے کر رہا تھا تو یکایک ۱۸۸۲ء میں انگریزوں نے حملہ کر کے اپنا تسلط جمالیا۔ اس سانحہ سے ترقی کی تمام اسکیموں پر پانی پھر گیا۔ انگریزوں نے مصری نظام تعلیم بدل کر اپنا مفید مطلب تعلیمی نظام جاری کیا۔ ان کا مسلح نظر حکومت کے لیے مختلف قسم کے ملازمین مہیا کرنا تھا۔ اور بس۔ عربی زبان کی جگہ انگریزی نے لے لی۔ تاہم اب مصری قوم میں اتنی طاقت آچکی تھی کہ وہ خود اپنے پاؤں پر کھڑی ہو سکے مغربی علوم و فنون نے ان کی آنکھیں کھول دی تھیں۔ چنانچہ انہوں نے سر دھڑکی بازی لگادی کہ عربی زبان انگریزی زبان سے دب نہ جائے۔ اپنے بچوں کی تعلیم کا نظام اپنے ہاتھ لے لیا۔ اور اس مقصد کے لیے سیکڑوں غیر سرکاری مدارس قائم کیے۔ اور یورپ کی طرف تعلیمی و فود اپنے ذاتی اخراجات پر جانے لگے۔ عوام میں آزادی کی لہر دوڑ گئی اور انگریزوں کے عوام کے خلاف جذبہ حب الوطنی تیز تر ہو گیا۔

## جدید عربی ادب کے محرکات

### مغربی علوم و تہذیب کا اثر

انیسویں صدی کا ابتدائی زمانہ تھا کہ نپولین کے حملہ کی وجہ سے مغربی تہذیب نے مصر میں رواج پانا شروع کیا۔ اگرچہ لبنان اور شام میں اس سے بھی کچھ پہلے عیسائی مبلغوں کی سرگرمیوں



وجہ سے اس کی ابتداء ہو چکی تھی۔ مشرقی اور مغربی تہذیبوں کے ملنے سے عربی علوم و ادب کو دو چند فائدہ ہوا۔ ایک طرف تو وہ مغربی علوم و فنون سے اثر پذیر ہوئے اور دوسری طرف بہت سے مغربی محبان علم نے بھی عربی زبان اور علوم سے گہری دلچسپی یعنی شغور کی۔ بہت شرق کہلائے۔ انہوں نے مشرق کے علوم اور مشرقی تہذیب کو سمجھنے کے لیے اپنی زندگی وقف کر دیں۔ ان کی کوششوں سے مغرب کے علمی مراکز سے عربی زبان کی بہت سی نادر و قدیم کتابیں زیور طبع سے آراستہ ہوئیں۔ طباعت سے پہلے ان کتب کی تحقیق و تہذیب اکام بڑی محنت اور جانفشانی سے کیا جاتا تھا۔

لبنان اور شام میں امریکی اور فرانسیسی مشنری اپنے ساتھ مغربی تہذیب کے لوازمات آئے۔ عربی ممالک میں کام کرنے کی غرض سے ان کے لیے لازمی تھا کہ وہ عربی زبان اور مذہب سے کما حقہ واقف ہوں۔ انہوں نے اپنی تعلیمات کو پھیلانے کے لیے عربی زبان کی کو ذریعہ تعلیم بنایا۔ ہائسل کا ترجمہ بڑی محنت سے تیار کر دیا کہ طبع کیا گیا۔ شام اور لبنان میں ویسے بھی عرب عیسائی کافی تعداد میں بستے تھے۔ انہوں نے بغیر کسی ہچکچاہٹ کے اپنے کو مغربی تہذیب کے رنگ میں رنگ دیا۔ وہ غیر ملکی مشنریوں کے کام میں برابر کے شریک ہوئے۔ چنانچہ بہت سے ایسے عالم پیدا ہو گئے۔ جنہوں نے عربی زبان اور ادب میں نئے نئے مایب کو رواج دیا۔ اور اس کی ترقی میں نمایاں حصہ لیا۔ ناصیف یازجی، ان کے بیٹے نجی ابراہیم اور احمد فاس اور ادیب اسحاق کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

### جدید مدارس کا قیام

اس وقت تک ممالک مغربہ میں ایک ہی قابل ذکر علمی ادارہ ازہر یونیورسٹی تھا۔ اس ساجو تعلیم دی جا رہی تھی محمد علی پاشا نے اسے جدید سائنسی علوم کے لیے ناکافی سمجھا چنانچہ ان نے یورپین اساتذہ کی مدد سے مختلف علوم و فنون کے مدرسے قائم کیے۔ ان مدارس سے مغربی زبان و ادب کی جس نے سب سے زیادہ خدمت کی وہ مدرسہ دارالعلوم ہے

جس کے بانی مہمانی علی مبارک پاشا تھے۔ سیکڑوں کی تعداد میں اساتذہ، قاضی، وکیل، دوسرے اہل علم اس مدرسہ سے فارغ التحصیل ہوئے۔ بلکہ زمانہ تجدید کے تمام اہل دہلی قلم کسی نہ کسی حیثیت سے اس مدرسہ کے فیض یافتہ ہیں۔ شیخ محمد عبد اللہ نے ۲۱ مدرسہ کی بڑی تعریف کی ہے۔ چنانچہ ایک دفعہ اس کی تعریف میں فرمایا کہ اگر کوئی پوچھے کہ عربی زبان کہاں مردہ ہوتی ہے اور کہاں زندہ تو میں کہوں گا کہ وہ ہر جگہ مردہ ہوتی ہے، صرف اس جگہ (یعنی دارالعلوم میں) زندہ ہوتی ہے۔ اس حقیقت سے تو کسی کو بھی انکار نہیں کہ اس مدرسہ کے طفیل عربی زبان کا حصول زیادہ سہل ہو گیا۔

احمد حسن الزیات کا خیال ہے کہ عربی زبان کے احیاء اور تہذیب جدید سے اس فیض یاب ہونے کی اولیت مدرسۃ الطب کو حاصل ہے جو ڈاکٹر کلڈ بک کی نگرانی میں قائم ہوا تھا۔ اس ادارہ میں جو علمی لکچر فرانسیسی زبان میں دیئے جاتے تھے۔ ان کا ترجمہ عربی زبان میں کر دیا جاتا تھا۔ اور یہ سلسلہ عربی زبان کی ترقی کے لیے مفید ثابت ہوا۔ مترجمین کی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے مدرسۃ السنہ قائم ہوا۔ جس کے نگران مشہور ادیب رفاۃ محمد الطہطاوی تھے۔ یہاں سے باضابطہ طور پر مترجمین فارغ التحصیل ہوئے جو مختلف علوم فنون کی کتابیں عربی میں منتقل کرنے لگے۔

### جامع ازہر کی تنظیم جدید

جامع ازہر دنیا کی قدیم یونیورسٹیوں میں سے ہے۔ اس کی بنیاد جوہر الصقلی نے رکھی تھی۔ نے علماء دین کے لیے ایسی ایسی سہولتیں مہیا کیں کہ وہ تمام اقطارِ عالم سے کچنے چلے آئے۔ بعد میں خلیفہ العزیز باللہ کے وزیر یعقوب بن کلس نے جو یہودی الاصل تھے لیکن مشرف بالایمان ہو کر بہت بڑے عالم دین ہو گئے تھے، اسے مزید ترقی دی، انہوں نے طلباء کے لیے ہوسٹل بنائے اور ان کو مالی پریشانیوں سے نجات دلانے کے لیے ان کے وظائف مقرر کیے۔

اس میں شک نہیں کہ ازہر یونیورسٹی نے ایک ہزار سال سے علوم اسلامیہ و عربیہ کی ج

خدمات انجام دیں، تاریخ اس کی مثال لانے سے قاصر ہے۔ خصوصاً زوال بغداد کے بعد تو صرف یہی ایک ادارہ تھا جس نے علوم عربیہ کی شمع کو روشن کیے رکھا۔ نپولین اور محمد علی کی ترقیاتی اسکیموں میں رنگ بھرنے والے لوگ جامع ازہر ہی کے فارغ التحصیل تھے۔ تاہم اس ادارہ عالیہ میں کسی حد تک جو بھی طاری تھا جس کے توڑنے کے لیے علمائے ازہر کی حالت میں تیار نہ تھے۔ اور وہ جدید اصلاحات کی سخت مخالفت کرتے تھے۔ شیخ محمد عبدہ نے بڑی جدوجہد کے بعد اس میں کچھ جدید علوم کو رواج دیا اور مالی لحاظ سے بھی اسے مضبوط بنایا۔ دوسرے دینی مدارس نے بھی اس کی تقلید کی۔ اور اس قدیم ادارہ نے ایک دفعہ پھر زمانہ جدید کے تقاضوں کے مطابق عربی زبان اور ادب کی خدمت کرنی شروع کی۔

### الجماعة المصرية کا قیام

مصر ترقی کی منازل طے کر رہا تھا کہ اس پر ایک نئی آفت آئی۔ یعنی انگریزوں نے حملہ کر کے اپنا تسلط قائم کر لیا۔ ان کا پہلا وار نظام تعلیم پر تھا کیونکہ ایسا نظام تعلیم جس کی بنیاد حب الوطنی پر ہو ان کے مفید مطلب نہ ہو سکتا تھا چنانچہ انہوں نے ایسا نظام تعلیم رائج کیا جو ان کے ڈھب کے ہی آدمی پیدا کرے۔ تاہم یورپ کی علمی ترقی نے مصریوں کی آنکھیں کھول دی تھیں۔ انہوں نے ہمت کر کے اپنی اولاد کی تعلیم کا نظام اپنے ہاتھ میں لے لیا اور غیر سرکاری مدرسے قائم کیے۔ ۱۸۶۹ء میں ایک قومی یونیورسٹی الجماعۃ المصریہ کی بنیاد رکھی گئی۔ جس کے سینے مصری اساتذہ کے ساتھ ساتھ یورپین اساتذہ کی خدمات بھی حاصل کی گئیں۔ طلبائے ازہر میں جو کمی محسوس کی جاتی تھی اسے پورا کرنے کے لیے اس قومی یونیورسٹی کے زیر اہتمام ادب اور فلسفہ پر لیکچر دینے کا پروگرام بنایا گیا جس میں طلبائے ازہر کے علاوہ سرکاری ملازمین کو بھی شرکت کی دعوت دی جاتی تھی۔ تاکہ انگریزی نظام تعلیم میں جو کمی ہے اس کی تلافی کی جاسکے۔ ۱۹۲۵ء میں حکومت مصر نے اس یونیورسٹی کا انتظام سنبھال لیا اور اب یہ مصر کی جدید ترین یونیورسٹیوں میں سے ہے۔ جامعہ ازہر اور جامعہ مصریہ ہی نے زمانہ ماضی کو زمانہ جدید سے ملادیا اور صحیح معنوں میں عربی ثقافت پیدا کی۔

## تعلیمی اسناد

جدید ترقی کی وجہ سے حکومت کی ذمہ داریاں بھی پہلے کی نسبت کئی گنا زیادہ ہو گئیں۔ جس کے لیے کافی ملازمین کی ضرورت تھی۔ زمانہ قدیم میں حکومت کی ملازمت کے لیے کئی تعلیمی سند کی ضرورت نہیں ہوتی تھی۔ اب حکومت نے صرف ان لوگوں کو ملازمتیں دینی شروع کیں۔ جن کے پاس تعلیمی اسناد ہوتیں۔ اس طرح ملازمت کے لیے تعلیمی سرٹیفکیٹ لازمی قرار دیا گیا۔ اس وجہ سے بھی عوام کی ایک بہت بڑی تعداد نے اسکولوں میں داخلہ لیا اور تعلیم کی طرف رغبت کی۔

زمانہ کے نئے تقاضوں کے ساتھ حکمہ قضا بھی نئی بنیادوں پر قائم ہوا۔ اس کے جدید لوازمات میں پیشہ وکالت بھی تھا۔ وکلاء مقدمات میں پیش ہو کر دلائل دیتے۔ ان کا بڑا ہتھیار دلائل کی قوت اور فصاحت زبان تھا۔ اس کے نتیجے میں باقاعدہ طور پر قانون کی لغت وجود میں آگئی جس نے عربی زبان کی ثروت میں اضافہ کیا۔

## طباعت کی ترقی

مصر، شام اور قسطنطنیہ میں عربی مطابع جاری ہونے سے علمی ترقی کی رفتار تیز تر ہو گئی۔ عربی کتب کی اشاعت کی ابتداء یورپ کے علمی مراکز سے ہوئی اور ۱۵۱۲ء میں عربی زبان کی سب سے پہلی کتاب شائع ہوئی تھی۔ علم کے ان مراکز سے جو نادر کتب شائع ہوئیں ان میں "بائبل کا عربی ترجمہ" ادیسی کی کتاب "نہ ہمتہ المشتاق" قانون ابن سینا، تحریر اصول اقلیدس وغیرہ شامل ہیں۔ اور ابھی تک ان مراکز سے عمدہ عمدہ اور قیمتی کتابیں طبع ہو رہی ہیں۔ قسطنطنیہ کا پہلا مطبع ۱۴۹۰ء میں جاری ہوا۔ جن میں بہت سی دینی اور علمی کتابیں شائع ہوئیں۔ ممالک عربیہ کا پہلا مطبع لبنان میں قائم ہوا جو عیسائی مبلغوں کی کوششوں کا نتیجہ تھا۔ ۱۸۴۱ء میں ایک بہت بڑے چھاپہ خانے "مطبع کیتھولک" کی بنیاد پڑی۔ جس نے قدیم عربی مخطوطات شائع کر کے عربی زبان کی بے باخداات انجام دیں۔ مصر میں چھاپہ خانہ ۱۸۹۵ء میں پولین کی معرفت آیا۔ جو اس کی فاپسی کے ساتھ ہی ختم ہو گیا۔ لیکن جب محمد علی تخت نشین ہوا تو اس نے مصر کے سب سے بڑے

چھاپہ خانہ ”مطبع بولاق“ کی بنیاد رکھی۔ اس مطبع کا ایک بڑا کارنامہ تو یہ ہے کہ اس میں عربی حروف بڑی عمدگی اور خوب صورتی سے ڈھلے گئے، شروع شروع میں اس میں کچھ ترکی اور فارسی کتاباں بھی شائع کی گئیں۔ پھر وہ تین سو کتابیں شائع ہوئیں جو غیر ملکی زبانوں سے ترجمہ کی گئی تھیں۔ اگرچہ اولیت سائنس کی کتابوں کو دی گئی تاہم بعد میں عربی ادب کی کتابیں بھی کثرت سے شائع ہونے لگیں۔ مثلاً کلیۃ دومنہ، خزائن الادب الکبریٰ للبغدادی، مقدمہ ابن خلدون، مقامات حریری، تفسیر کبیر علامہ رازی کی، قاموس اور کتاب الاغانی وغیرہ۔

شام کے چھاپے خانے مشرکوں ہی کی ملکیت تھے۔ جن میں شروع شروع میں تو عیسائی مذہب کی کتابیں شائع ہوئیں۔ لیکن بعد میں عربی ادب کی کتابوں کی طرف توجہ دی گئی۔ قسطنطنیہ میں جو مطبع قائم کیا گیا تھا یعنی ”دار الطباعة العامة“ وہ ان تمام سے بڑا تھا۔ اس میں ابتداءً تو ترکی اور فارسی کتب سے ہوئی، لیکن بعد میں علوم عربیہ کے ہر فن مثلاً صرف، نحو، بلاغت، فلسفہ، اصول، کلام اور فقہ کی کتابیں بکثرت طبع ہوئیں۔

مطبع بولاق کی طرز پر قاہرہ اور اسکندریہ میں بھی بڑے بڑے چھاپے خانے قائم ہو گئے۔ اور کتابیں اتنی عام اور سستی ہو گئیں کہ ہر خاص و عام انہیں آسانی سے خرید سکتا تھا۔ اس سے طلباء خصوصاً ازہر کے نادار طلباء کے لیے حصول علم پہلے کی نسبت آسان ہو گیا۔

### صحافت کا فروغ

کسی نے سچ کہا ہے کہ اخبار چلتے پھرتے مدد سے ہیں۔ کسی قسم کے تعلیمی اور فکری ترقی کا ایک بہت بڑا ذریعہ اخبار ہیں۔ مصر، شام اور قسطنطنیہ میں عربی اخبارات کے جاری ہونے سے جہاں علمی ترقی ہوئی، وہاں عربی ادب و زبان کو بھی بھولنے اور پھلنے کا خوب موقع ملا۔ عربی زبان کا سب سے پہلا اخبار الوقائع المصریہ ہے، جو ۱۸۲۵ء میں جاری ہوا۔ اس کا پہلا شمارہ ترکی زبان میں تھا۔ لیکن جب اس کے ادارہ تحریر میں شیخ حسن العطار اور شیخ شہاب الدین کو شامل کیا گیا تو یہ عربی اور ترکی دونوں میں شائع ہونے لگا اور آخر میں صرف عربی میں ہی رہ گیا۔ لیکن

پھر اس کے وڈ ایڈیشن شائع ہونے لگے۔ ایک عربی میں دوسرا فرانسیسی میں۔ یہ اخبار ہفتے میں تین بار شائع ہوا کرتا تھا۔

۱۸۵۸ء میں دمشق سے حدیقۃ الاخبار جاری ہوا۔ ۱۸۶۱ء میں احمد فارس نے قسطنطنیہ سے ”الجواب“ نکالا۔ پھر تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد بشمار ادبی رسائل جاری ہونے لگے۔ پانچ مصر میں الوقائع المصریہ کے بعد فادی النیل، اسکندریہ، الزمان، الاعتدال، الفلاح، الابرار، المقطم، الوید، اللواء، العلم، الجریہ، الشعب اور درجنوں دوسرے اخبار اور رسائل جاری ہوئے جن میں اکثر ذاتی ملکیت تھے اور کچھ سیاسی پارٹیوں سے منسلک ہوتے تھے۔ شامی ادیب جماس میدان میں کسی لحاظ سے پیچھے نہ تھے۔ ان کے تین جرائد نے عربی زبان و ادب کی نشوونما میں عمدہ خدمات انجام دیں۔ ایک تو جریدۃ الفلاح۔ جسے سلیم حموی نے جاری کیا، مچوان کی وفات پر بند ہو گیا۔ دوسرا اہرام جو سلیم تقلال نے جاری کیا تھا۔ ان کے بعد ان کے بھائی بشاشت تقلال نے اس کا انتظام سنبھالا، اور پھر ان کی وفات پر ان کے بیٹے جبریل تقلال کی نگرانی میں آ گیا۔ تیسرا جریدہ المقطم تھا جو فارس عمر اور یعقوب صروت کی زیر ادارت شائع ہوتا تھا۔ مصر اور شام میں ان اخبارات و رسائل کی وجہ سے تعلیم کی اشاعت میں اس قدمدہ دلی کہ اسلاف اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے۔ حکومت کے لیے بھی ان کے فدیعوں عام میں تعلیم پھیلانے کا کام زیادہ مان ہو گیا۔

### علمی مجالس کا قیام

جدید علمی و ادبی ترقی کا بہت بڑا محرک علمی مجالس کا قیام ہے ان مجالس میں اہم عنوانات بڑے فاضلانہ لیکچر دیئے جلتے جنہیں بعد میں کتابی صورت میں شائع کر دیا جاتا تھا۔ باوجود اس کی کہ شام اس میدان میں دوسرے عربی ممالک سے سبقت لے گیا۔ مصر میں ان مجالس جبرائیل جمال الدین افغانی کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ پنولین نے جو علمی مجلس قائم کی تھی اس کے جاتے ہی ختم ہو گئی۔ مندرجہ ذیل مجالس نے عالمی شہرت حاصل کی اس لیے ان کا

مختصر ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ الجمع العلمي العربي دمشق

شام میں جدید علمی ترقی کے بانی مبنی پروفیسر محمد بک کرد علی تھے جو کچھ عرصہ تک وزیر تعلیم بھی رہے۔ انہی کی کوششوں سے ۸ جون ۱۹۱۹ء کو اس علمی مجلس کا قیام عمل میں لایا گیا۔ اس انجمن کا بنیادی مقصد ادبیات عربی کی ترقی تھا۔ اس مجلس نے شام، عراق و مصر کے بڑے بڑے علماء کے ساتھ ساتھ مستشرقین کی خدمات بھی حاصل کیں۔ جدید ادیبوں، شاعروں اور دیگر لکھنے والوں میں جو غلطیاں رواج پا رہی تھیں ان کی اصلاح کی۔ نادار مصنفین اور مترجمین کی ہر ممکن امداد کی۔ ایک بلند پایہ علمی رسالہ جاری کیا جس میں معیاری مضامین اور فاضلانہ مقالات شائع ہونے لگے۔ اور یہ رسالہ ابھی تک جاری ہے۔

۲۔ الجمع فواد الاول للغة العربیہ

اگرچہ اس میدان میں شامی سبقت لے گئے۔ تاہم مصر بھی پیچھے نہ رہا۔ ۳ دسمبر ۱۹۲۲ء کو وزارت تعلیم کی نگرانی میں قاہرہ میں اس علمی مجلس کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے اراکین کی تعداد چالیس تھی۔ جن کا انتخاب عربی لغت و ادب کے ماہرین میں سے کیا گیا تھا۔ اس میں مصری فاضلوں کی تعداد تیس تھی۔ اور باقی دس دوسرے عربی ممالک کے علماء مستشرقین تھے۔ اس مجلس کا بنیادی مقصد بھی عربی زبان و ادب کو ترقی دینا اور اس کو اس قابل بنانا ہے، کہ وہ کسی غیر ملکی زبان سے کم معیار کی نہ ہو۔ اس مجلس نے ممالک عربیہ میں عربی زبان کے مختلف شعبوں اور لغت عربی کی تحقیقی پر بڑا شاندار کام کیا ہے۔

## اہل منطق کی دامانگیاں

(سلسلہ کے لیے دیکھئے ثقافت مئی ۶۳ء)

حدود سے متعلق گیارہ اعتراضات کی تفصیل

بہر حال حدود و تعریف کے سلسلہ میں جو فنی دشواریاں حائل ہیں ان کی وضاحت ہو چکی۔ اب یہ دیکھئے کہ اس سے متعلق علامہ نے جو گیارہ اعتراضات پیش کئے ہیں ان میں ان کی جدت فکر و جوہر طبع اور ذہانت علم کس درجہ نمایاں ہے۔ ہم ان اعتراضات کو ترتیب وار پیش کرتے ہیں۔

(۱) غیر بدیہی تصورات کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ ان کو صرف حدود ہی کے ذریعے فہم و فکر کی سطحوں کے قریب لایا جاسکتا ہے منطق پر ایسا بیان میں یقینیہ سالبہ ہوا۔ سوال یہ ہے کہ اس سلب کی تائید میں کیا دلیل پیش کی جائیگی۔ اور جب پہلے ہی قدم پر یہ دعوئے بلا دلیل مان لیا گیا تو منطق سے متعلق یہ کہنا کہاں تک صحیح ہوگا کہ یہ استدلال میں صحت و صواب کی ضامن ہے۔ یا

الذہن قانونیۃ تعصمہ مراعاتھا الذہن  
ان یذلل فی نکرہ (۱)

یہ ایسا قانونی آکر ہے جس کو ملحوظ دمرعی رکھنے سے ذہن لغزش فکر سے محفوظ رہتا ہے۔

(۲) حد کے معنی قول حد (تعریف بیان کرنے والے) کے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ خود اس حاد نے حد کو کیونکر معلوم کیا۔ حد کے توسط سے؟ یا بغیر حد کی منت پذیر یوں کے۔ اگر حد کے توسط سے معلوم کیا ہے تو پھر اس حد کو کسی اور حد کے ذریعہ معلوم کیا ہوگا۔ اور اس طرح یہ سلسلہ حدود یا تو لانا ہیہ تک وسعت پذیر ہوگا یا کہیں بصورت دور ختم ہو جائیگا۔ اور یہ تسلسل و دور کی دونوں صورتیں



### بالاتفاق عقلاً ممنوع نہیں۔

(۳) یہ واقعہ تمام اہل علم میں جانا بوجھا ہے کہ مختلف علوم و فنون کے ماہرین بغیر اس کے کہ منطقی تعریف کے پھیلوں میں پڑیں اپنے اپنے متعلقہ مسائل کو اچھی طرح جانتے ہیں۔ چنانچہ ایک لغوی اعراب کی بوقلمونیوں کو پہچانتا ہے، ایک طبیب امراض کے اسباب و علائم سے واقف ہے۔ ایک مهندس، ریاضیاتی مناسبتوں سے آشنا ہے، اور ایک صانع اپنے فن کی تفصیلات سے بخوبی آگاہ ہے۔ حالانکہ ان میں سے کسی نے بھی اسطو کے سامنے زانوئے تلمذ نہ نہیں کیا۔ اس صورت میں دریافت طلب یہ بات ہے کہ جب حدود سے تعرض کئے بغیر علم و فن کا کارخانہ جاری ہے تو اس کا مصرف کیا رہ جاتا ہے۔

(۴) مسئلہ کا یہ پہلو بھی غور طلب ہے کہ اگر اب تک علم و فن کی کوئی ایسی تعریف نہیں پیش کی جاسکتی کہ جو جامع مانع ہو، اور ہر طرح کے اعتراض اور قیل و قال سے مبرا ہو۔ جسے انسان کی اس روایتی تعریف پر بھی لوگوں نے اعتراضات کی بوجھا لگی ہے کہ یہ حیوانِ ناطق سے تیسرے متاخرین نچویوں نے جب نچوایے خالص لسانی فن میں حدود کو داخل کیا تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسم کی بیس سے زیادہ تعریفیں پیش کرنا پڑیں۔ بلکہ بقول ابن الانباری کے یہ سلسلہ ستر تک پہنچتا ہے اور ان میں کی ایک ایک پر جرح و تنقید کی گئی ہے۔ (۱)

یہی حال شکلیں اور اصولیوں کا ہے کہ کسی ایک تعریف پر بھی ان کا اتفاق نہیں ہو سکا۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان فنون میں ان کے ہاں ”تصدیقات“ کا کوئی ذخیرہ ہی نہیں۔ یا مسائل سے متعلقہ کا کوئی واضح مفہوم یہ لوگ متعین نہیں کر پائے۔ کہنا یہ ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ تصورات کا علم صرف حدود ہی کی منت پذیر یوں پر موقوف ہے تو ان علوم و فنون میں ان لوگوں کی مساعی بالکل بے نتیجہ اور بے ثمر ہونی چاہئیں تمقین۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منطقی حدود کے بغیر بھی علوم و معارف سے بہرہ مندی ممکن ہے۔

(۵) اسی پہلو کی مزید وضاحت یہ ہے کہ منطقی نقطہ نظر سے تصورِ ماہیت اس چیز پر موقوف ہے کہ حقیقی ہو یعنی جنس و فصل کے دو گونہ عناصر سے ترکیب پذیر ہو۔ اور یہ دونوں عناصر ایسے ہیں کہ ان کی ٹھیک ٹھیک تعیین یا نو استعمال لے ہوئے ہے، یا حد درجہ اشکالات کی حامل ہے۔ لیکن علم و معرفت کی فتوحات ہیں کہ ان کا سلسلہ اس کے باوجود جاری رہے حالانکہ اس دعویٰ کا تقاضا یہی تھا کہ جو لوگ تعریف و حد کی کھکھیر میں نہیں پڑتے، وہ علوم و فنون کی برکات سے کلیۃً نہی واسن رہیں۔

(۶) ترکیب و تجزیہ کا یہ عمل جو جنس و فصل سے تعبیر ہے جامع نہیں ہے کیونکہ عقول (INTELLIGENCE) پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، یعنی اگرچہ ان کی تعریف بھی کی جاتی ہے اور ان کے بارہ میں احکام مسائل کی تشریح بھی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ تاہم اس ہدایتی التزام کو قائم نہیں رکھا جاتا، کہ ان کو جاننے کے لئے جنس و فصل کی باقاعدہ تعیین کی جائے۔

(۷) جب کوئی سامع حد و تعریف پر مشتمل کلمات سے گاتو محسوس کرے گا کہ یہ ایسے الفاظ سے ترکیب پذیر ہیں جن کے مخصوص معانی ہیں کیونکہ اگر اس کو الفاظ و معانی میں رشتہ و تعلق کی جواگ الگ نوعیت کا فرما ہے اسی کا علم نہیں ہوگا تو بحیثیت مجموعی یہ فہم کلام پر قادر ہو چکا!! اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے اسے روٹی، پانی، زمین اور آسمان وغیرہ کا مسمیٰ و معنی معلوم ہونا چاہئے اور پھر ان الفاظ کا جو ان معانی پر دلالت کناں ہیں۔

اب اگر الفاظ کے سماع سے پہلے کوئی شخص ان کے مسمیٰ و معنی سے واقف ہے۔ (اگرچہ ان الفاظ سے واقف نہیں ہے کہ جن کو بطور علامت (SYMBOLS) کے استعمال کیا جاتا ہے) تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی حقیقت و معنی کا علم سماع الفاظ کا رہیں منت نہیں ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ معنی و حقیقت کا تعلق سراسر الفاظ کے استماع سے ہے وہ گویا کھلے بندوں دُور کا مرتکب ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں قضایا کی شکل یہ ہوگی :-

(۱) معنی کا تصور و ادراک الفاظ پر موقوف ہے۔ اور

۲۔ الفاظ سے پہلے معنی و معنی معلوم ہونا چاہئے۔

(۸) اسی اعتراض کو دوسرے پیرائے بیان میں یوں بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ حد کا اطلاق قول حاد پر کیونکر ہو سکتا ہے جب کہ الفاظ سے پہلے معانی کا تصور و ادراک ممکن ہے اس لیے کہ متکلم اظہار الفاظ سے پہلے معانی سے بہر حال آگاہ ہوتا ہے اور ٹھیک اسی طرح سامع بھی الفاظ سے پہلے معانی و سمیات کا پورا پورا ادراک رکھتا ہے۔

(۹) تمام موجودات جو تصور و ادراک کی گرفت میں آتی ہیں یا تو براہ راست حواس کی کار فرمایوں کا نتیجہ ہیں۔ جیسے مزہ، رنگ اور ہوا وغیرہ کا احساس اور یا پھر حواس باطنہ کے توسط سے ان کا ادراک ہو پاتا ہے۔ جیسے بھوک، پیاس، محبت، بغض اور لذت و علم وغیرہ کی کیفیات مختلفہ۔

ان سب کیفیات کا علم کبھی تعین کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی اطلاق و عموم کی شکل میں ظاہر ہے کہ علم و ادراک کہ یہ دونوں صورتیں حواس سے حاصل ہوتی ہیں، الفاظ و حروف سے نہیں !!

(۱۰) اعتراض کی قریب قریب اسی نوعیت کو علامہ نے نقض و معارضہ کے رنگ میں بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حد کی صحت کو نقض و معارضہ کی کسوٹی پر پرکھا جاسکتا ہے۔ نقض یہ ہے کہ کوئی شخص مثلاً یہ کہہ دے کہ یہ حد طرد و عکس کے منطقی پہیوں کی متحمل نہیں اور معارضہ یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں کسی دوسری حد کو پیش کیا جائے جو نسبتاً زیادہ صحیح ہو، اور اس کے معارض ہو۔

دونوں صورتوں میں یہ ضروری ہے کہ 'محدود' (جس کی تعریف بیان کی جائے) کا پہلے سے علم ہو۔ اس لئے کہ جب تک شئی محدود کا علم نہیں ہوگا اس پر طرد و عکس یا معارضہ کیونکر عاید کیا جائے گا۔

(۱۱) اس سلسلہ کا آخری اعتراض یہ ہے کہ جہاں تک حکماء کا تعلق ہے۔ وہ بغیر کسی اختلاف کے اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ کچھ تصورات بدیہی ہیں۔ اگر یہ بات صحیح ہے۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ صحیح نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بدیہات کی حد تک کم از کم علم حد و تعریف کی منت پذیر یوں سے آزاد ہے، اور علم و تصور کا وہ حلقہ جو غیر بدیہی ہے تو ضروری نہیں کہ وہ علی الاطلاق غیر بدیہی ہو۔ اس لئے کہ علم ایک اضافی امر (RELATIVE) ہے چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی شے کا ادراک ایک شخص کے لیے تو مشاہدہ ہو۔ دوسرے کے لیے اس کی حیثیت خبر متواتر کی ہو، اور تیسرے کے نزدیک محض خبر احاد۔ علم کے بارہ میں اگر یہ تجربہ درست ہے تو اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ جسے آپ غیر بدیہی ٹھہرا رہے ہیں، وہ دوسروں کے نزدیک بدیہی ہو (۱۲)

غرض علامہ نے حدود سے متعلق اپنی کتابوں میں ایک طویل بحث سپرد قلم کی ہے۔ جس میں بے حد تکرار ہے، حتیٰ کہ جو شخص ان گیارہ اعتراضات پر غور و فکر کرے گا وہ بھی اس حقیقت کو محسوس کیے بغیر نہیں رہے گا کہ ان میں تو وسیع و اعادہ کی اچھی خاصی مقدار پائی جاتی ہے لیکن اس معاملہ میں علامہ کو اس بنا پر معذور گردانا جاسکتا ہے کہ ان کا انداز ایک خشک فلسفی حکیم کے بجائے ایک ایسے مبلغ و داعی کا ہے کہ جو صرف اعتراضات کی نشاندہی ہی پر اکتفا نہیں کرتا، بلکہ چاہتا ہے کہ یونانی عقلیات سے متعلق جملہ تنقیدات کو دل کی گہرائیوں میں بھی اتار دے۔

یہی وجہ ہے کہ وہ بار بار ایک ہی مضمون کو الفاظ و پیرایہ بیان کے تنوع کے ساتھ دہراتے چلے جاتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تکرار و اعادہ کے ضمن میں، علامہ نے نئے نئے پہلوؤں کو نہیں نکھارا ہے یا نئے نئے مطالب و نکات کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے۔

## اعتراضات کا منطقی تجزیہ

بہر حال حد تعریف پر ان کی طویل ترین تنقید کو چار اہم عنوانوں کے تحت سمیٹا جا سکتا ہے۔

(۱) یہ ایک قفسیہ ہے جو صدق و کذب کا تحمل ہے، لہذا اثبات کے لیے دلیل کا طالب ہے۔ حالانکہ تعریف کو بدیہات پر مبنی ہونا چاہئے۔

(۲) جنس قریب یا فصل کے ساتھ پیوستہ جنس کی تعیین سخت دشوار ہے۔ مثلاً جب انسان کی تعریف میں حیوان ناطق کہیں گے تو حیوان کو قریب ترین جنس نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ کیونکہ یہ ذی رملین (دوپاؤں والے) اور ذی ارجل (متعدد پاؤں والے) کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔

(۳) فصل و خاصہ میں کوئی بنیادی امتیاز پایا نہیں جاتا، کیونکہ دونوں طر و عکس کی میزان میں پورے اترتے ہیں۔ ضاحک (ہنسے والا) بھی اور ناطق بھی۔

(۴) لفظ ناطق، سے منطقی جس کو عرض ذاتی سمجھتے ہیں۔ اور فصل و ممیز سے تعبیر کرتے ہیں کسی نئی حقیقت پر قطعی روشنی نہیں پڑتی، بلکہ یہ وہی جانی بوجھی شے ہے جو پہلے سے انسان کے مفہوم میں داخل تھی۔ منطقوں نے صرف یہ کیا ہے کہ اس کے لیے ایک ستین اصطلاح وضع کر لی ہے اور بس۔

نقد و جرح کے اس انداز سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے کہ علامہ حدود و تعریفات کی افادیت کے کسی درجے میں بھی قائل نہیں۔ انہوں نے جا بجا اس غلط فہمی کی تردید کی ہے ان کا کہنا صرف یہ ہے کہ اس سے کسی چیز کی کہنہ و حقیقت کا ادراک نہیں ہو پاتا۔ رہا یہ فائدہ کہ اس سے ایک گونہ تمیز حاصل ہوتا ہے اور اجمال کے کئی گوشے نکھرتے اور واضح ہوتے ہیں تو اس کا انہوں نے کبھی انکار نہیں کیا۔

علامہ کا کہنا ہے کہ تعریفات و حدود کا کسی شے کی کہنہ و حقیقت پر دلالت کناں نہ

ہونے کا نقص ایسا واضح و بین ہے کہ رازی، فارابی اور ابن سینا ایسے یونانیوں کے پرستاروں سے بھی یہ پوشیدہ نہیں رہ سکا۔ چنانچہ ان کو بھی مشکلیں کے ہم نوا ہو کر اعتراف کرنا پڑا۔ کہ اس کی افادیت کے دائرے، تمیز و معرفت سے آگے نہیں بڑھ پاتے<sup>(۱)</sup>۔

علم و فن کے ساتھ نا انصافی ہوگی اگر ہم اس مرحلہ پر ان اعتراضات چارگانہ کی منطقی اہمیت کا جائزہ نہ لیں اور یہ نہ بتائیں کہ ان میں کون کون صحت و ثواب کا حامل ہے اور کون ایسا ہے کہ جس میں قیل و قال کی گنجائش پائی جاتی ہے۔

آئیے علی الترتیب ان اعتراضات کو غور و فکر کا ہدف ٹھہرائیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ تعریف یا قولِ حاد چونکہ دعویٰ میں قضیہ ہے، جو صدق و کذب کا متحمل ہے لہذا بدیہی نہ ہوا۔ اور جب بدیہی نہ ہوا تو اس سے تعریف کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا۔

اعتراض بظاہر وزنی ہے، بالخصوص جب یہ دیکھا جائے کہ تعریفات کا واسطہ بوقلموں دعاوی کو گھیرے ہوئے ہے۔ لیکن اس میں صحیح معنوں میں وزن و ثقل اسی وقت ابھرتا ہے جب اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ہر ہر قضیہ کے مشمولات صدق و کذب کے دو گونہ پہلوؤں کے حامل ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں۔ کتنے ہی ایسے قضایا ہیں جو بدیہات و مسلمات پر مبنی ہیں۔ مثلاً ”دو اور دو ہمیشہ چار ہوتے ہیں“ مثلاً ”تین زاویوں سے ترکیب پذیر ہے۔“ اجتماع نقضین محال ہے“ یا ”دور قبل متنوع ہے یہ سب اپنی صورت (FORM) کے لحاظ سے صدق و کذب کے احتمال سے مبرا ہیں۔ ہاں اگر کہیں کہیں مشمولات کے بدیہی ہونے

(۱) دیکھیے الرد علی المنطقیین ص ۳۱، ص ۳۲، ص ۳۳، اسی حقیقت کا اعتراف انیسویں صدی عیسوی میں بھی بل کی تحریروں میں ملتا ہے اس نے ”حدود“ کو مشکلیں کی طرح اسما سے زیادہ اہمیت نہیں دی، اور اس سلسلہ میں حقیقی حدود اور غیر حقیقی حدود کے امتیاز کو بھی بے معنی قرار دیا ہے۔ دیکھیے ڈویلپمنٹ آف لاجک ص ۳۷۲

کو مان لیا جائے، تو اس کی وسعتوں کے پیش نظریہ کہنا درست ہوگا کہ یہ چونکہ نہ ایک دعویٰ ہے لہذا ثبوت چاہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی بیان کو محض اس بنا پر مسلمہ نہیں قرار دیا جائیگا کہ یہ تعریف وعدہ کے ضمن میں آتا ہے۔

دوسرا اعتراض اس حقیقت کا غماز ہے کہ قریب ترین جنس کی تعیین دشوار ہے۔ اتنا اعتراض صحیح ہے، مگر یہ اس کے حق میں مضر نہیں اس لئے کہ جنس کے ذکر سے صرف یہ مقصود ہوتا ہے کہ سامع تمام ثلثات کے قریب قریب پہنچ جائے۔ اصل شے جس سے پورا پورا وضوح و تمیز حاصل ہوتا ہے وہ تو بہر حال فصل ہے جس کا ذکر اس کے بعد آتا ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ فصل و خاصہ میں کوئی بنیادی فرق پایا نہیں جاتا۔ بنیادی فرق سے اگر یہ مراد ہے کہ طرد و عکس کی ترازو میں دونوں پورے اترتے ہیں تو اعتراض بلاشبہ صحیح ہے لیکن اگر یہ مقصود ہے کہ ان دونوں میں عقل و خرد کے نقطہ نظر میں کوئی نمایاں فرق نہیں، تو یہ غلط ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ناطق و ضاحک میں ان معنوں میں ضرورتاً رد پایا جاتا ہے کہ اگر کوئی حیوان ضاحک نہیں ہے تو وہ ناطق بھی نہیں ہے، اور اگر ضاحک ہے تو اس پر ناطق کا بھی قطعی اطلاق ہوگا۔ لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ عقلی نہیں ہے۔

چوتھا اعتراض بہت وزنی ہے، ناطق کہہ دینے سے سطح ذہن پر فی الحقیقت کوئی نئی حقیقت جلوہ گر نہیں ہوتی، بلکہ وہی کچھ وضوح و تعیین اختیار کرتا ہے جو پہلے سے انسان کے تصور میں داخل ہے۔

### حکماء مغرب اور حدود و تعریفات کی حیثیت

حدود و تعریفات پر نقد و تبصرہ کی بحث نا تمام اور تشنہ رہے گی، اگر ہم اس کے مقابلہ میں حکماء مغرب کے تنقیدی افکار کو پیش نہ کریں انہیں دیکھیں اور بتائیے کہ ان کی جولانی طبع نے کیا کیا جدت طرازی کی ہے؟ اور علامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں احتساب و تبصرہ کے پیمانوں کو جن بلند یوں تک اچھال دیا تھا یہ ان سے کتنا آگے بڑھ پائے ہیں۔

قابل غور چیز یہ ہے کہ لاک ( LOCK ) نے اس طنز سے کس طرف طرازی کا ثبوت دیا ہے کہ ارسطو سے پہلے کیا لوگ انسان کو دو ٹانگوں پر چلنے والا حیوان ہی سمجھتے تھے کہ اس نے آکر اس غلط فہمی کو دور کیا۔ اور کہا کہ یہ حیوان ناطق سے تعبیر ہے (۱) کیا یہ طنز کی صورت میں وہی پیش پا افتادہ نکتہ نہیں جس کو ابن تیمیہ کے قلم رنگین نے کئی انداز سے نکھارا اور واضح کیا ہے۔

اسی طرح پورٹ رائل لاجک ( PORT ROYAL LOGIC ) کے مصنف جب یہ کہتے ہیں کہ تعریف صرف اس تصور کو اجاگر کرتی ہے جو پہلے سے الفاظ معرفہ کے ساتھ وابستہ ہے تو وہ کوئی نئی بات کہتے ہیں۔

لابینر ( LEIBNIZ ) کی اس تنقید میں بھی کیا اچ پنہاں ہے کہ تعریف صرف اس امر کی وضاحت کرتی ہے کہ شے محدود کسی تناقض سے دوچار نہیں ہے، یعنی یہ کہ یہ ممکن ہے۔

سیکاری ( SACCHERI ) نے یہ کہہ کر امکان کی مزید وضاحت کی ہے کہ ”تعریف“ چونکہ شے محدود کے امکان کو واضح کرتی ہے۔ لہذا اس امکان کو مرتبہ اثبات پر بھی فائز ہونا چاہئے۔ غور فرمائیے یہ علامہ کے اسی پہلے اعتراض کی صدائے بازگشت نہیں ہے کہ تعریف ایک حقیقت ہے جو صدق و کذب کی متحمل ہے۔ لہذا اسے دلیل و برہان کی منت پذیر یوں سے آزاد نہیں کر دانا جاسکتا۔

شکلبین اسلام اور علامہ ابن تیمیہ کی کاوش فکری نے آخر آخر جو فیصلہ صادر فرمایا وہ یہ تھا کہ تعریفات و حدود کا معاملہ دلالت اسماء سے مختلف نہیں ہے۔ بعینہ مل نے بھی باندا زوگیر ہی کہا ہے کہ تعریف بہر حال ایک اصطلاح ہے، اور اصطلاحوں کی تشریح و توضیح جس ڈھنگ سے ہوتی ہے، اسی اسلوب سے تعریف کی تشریح و توضیح ہونا چاہئے۔



فریگ (FREGE) نے ان سے البتہ مختلف روش اختیار کی ہے۔ اس نے کھل کر اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ استدلال و قیاس کی طرح تعریفات میں بھی اُبھر سکتا ہے اور پھر اس منفی انداز تنقید ہی پر اس نے اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ آگے بڑھ کر ایسے سات اصولوں کی بھی وضاحت کی ہے کہ جن کو ملحوظ و مرعی رکھنے سے انسان سلفے سے دامن کشاں رہ سکتا ہے۔ (۱)

مقولات یا وجود ہستی کے پیمانے

کیا یہ دس ہی میں منحصر ہیں۔ مقولات (CATEGORIES) کے ارسطاطالیسی تصور پر بھی ملامت نہج کی ہے مگر اس جرح کا دائرہ زیادہ وسیع نہیں ہو پایا۔ ان کی رائے میں وجود کائنات کی بوقلمونیوں کو صرف ان دس ہی اجناس میں منحصر نہیں مانا جاسکتا۔

لادلیل لہم علی حصر اقسام الوجود فی اتباع ارسطو کے پاس اقامہ وجود کو مقولات عشر المقولات العشر (۲) میں منحصر اور سٹا ہوا ماننے پر کوئی دلیل نہیں۔ علامہ نے اس بارہ میں ارسطو کے ماننے والوں کے اس اختلاف کو بھی نقل کیا ہے:-

جعلها بعضهم خمسة وبعضهم ثلاثة بعض نے ان اجناس کو پانچ قرار دیا ہے، اور الکم والکیف، والاضافة (۳) بعض نے ان تین ہی کی وضاحت کی ہے۔ کم

کیف اور اضافة

مقولات عشر کی تفصیل یہ ہے:- ۱۔ حور، ۲۔ کم، کیف، اضافة، این، متی، وضع، ملک فعل، انفعال۔

ایک ستم ظریف نے ان سب کو اس بند میں جمع کر دیا ہے۔

(۱) ان امور کی وضاحت کے لئے دیکھئے ڈویلپمنٹ آن لاجک ص ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱، ۱۶۰۲، ۱۶۰۳، ۱۶۰۴، ۱۶۰۵، ۱۶۰۶، ۱۶۰۷، ۱۶۰۸، ۱۶۰۹، ۱۶۱۰، ۱۶۱۱، ۱۶۱۲، ۱۶۱۳، ۱۶۱۴، ۱۶۱۵، ۱۶۱۶، ۱۶۱۷، ۱۶۱۸

زید الطویل الاسود ابن مالک فی دأرہ بالامس کان یتمی  
 فی یدہ سیف نضاً فانقضی فہذہ عشر مقولات سوی  
 زید بن مالک جو دراز قد اور سیاہ رنگ کا انسان ہے۔ کل اپنے گھریں ٹیک لگاتے ہوئے تھا اس  
 کے ہاتھ میں تلوار تھی، جس کو اس نے میان سے باہر نکالا، اور وہ باہر نکل آئی۔  
 یعنی زید جو سر ہے، طویل یا دراز قد کم ہے، ابن مالک اصنافت ہے۔ اپنے گھریں  
 مکان و این کو ظاہر کرتا ہے۔

یہ ہیں ٹھیک ٹھیک دس مقولات۔ (CATEGORIES)

ارسطو نے اور جانوں میں جہاں الفاظ کی بحث کی ہے وہاں یہ بتایا ہے کہ بیان و اطہار  
 کے یہ علامت (SYMBOLS) دو قسم کے ہیں ایک سادہ یا بسیط  
 (SIMPLE) دوسرے مرکب (COMPOUND) پھر سادہ الفاظ کو دلالت و  
 سنی کے اعتبار سے ان دس مقولات میں تقسیم کیا ہے بحث کی ان تفصیلات کے لئے اور جانوں  
 کی فصل پنجم و ہشتم کو غور سے پڑھنا چاہئے۔

ان میں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے

مقولات کے سلسلہ میں جدید حکما نے ایک خاص ابہام (AMBIGUITY) کی  
 طرف اشارہ کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ارسطو کی تصریحات سے صاف طور پر معلوم ہو جاتا کہ آیا اس  
 کا منشاء ان الفاظ و علامت کی تشریح کرنا ہے۔ جن کا تعلق اقسام وجود سے ہے یا یہ براہ راست  
 ان اقسام وجود کی وضاحت و تشریح کرنا چاہتا ہے۔

پہلی صورت میں تو بلاشبہ مقولات کا تعلق منطق سے قائم رہتا ہے۔ لیکن اگر اس کا منشاء  
 یہ ہے کہ موجودات (OBJECTS) کی تشریح کرے تو پھر یہ مسئلہ خالص منطق کا نہیں  
 رہتا۔ بلکہ ما بعد الطبیعیات (METAPHYSICS) کا ہو جاتا ہے۔

اور جانوں کے مطالب پر جن لوگوں نے غور و فکر کیا ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ مقولات

سے اسطو کا مقصد بیک وقت مسئلہ کے ان دونوں پہلوؤں کو اجاگر کرنا ہے۔ اس پہلو کو بھی جس کا تعلق الفاظ و علامت سے ہے اور اس پہلو کو بھی کہ جس کا تعلق اقسام وجود سے ہے کیونکہ اس کا ہدف اصلی افلاطون کا نظریہ مُثُل (Forms) اور مقولات کی تشریح و وضاحت سے اسطو یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ نظریہ حد سے زیادہ فکری سادگی (OVER-SIMPLIFICATION) لئے ہوئے ہے اس لئے کہ یہ نظریہ اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ انسان، فرس، میز اور کرسی وغیرہ تحقق و وجود محض بسیط صورتیں ہیں، جو حقیقی و مطہری (IDEAL) اشیا کا پرتویا انعکاس ہیں، حالانکہ جہاں تک وجود کے ان سانچوں کا تعلق ہے جن کو ہم مقولات سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان میں ڈھل کر یہ یہ مفرد و بسیط حقائق کئی کئی رنگ اختیار کر لیتے ہیں جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس صورت میں ایک حقیقت ہی نہیں رہتی بلکہ مختلف حقائق میں بدل جاتی ہے۔ مثلاً ایک طویل القامت انسان، سیاہ رنگ کے انسان سے مختلف ہے، سیاہ رنگ کا انسان، زمان، مکان کے اختلاف سے ان تینوں سے جدا شخصیت کا مالک ہے۔ اسی طرح اصناف فعل اور انفعال سے وجود کی نوعیت پر اثر پڑتا ہے۔ اسطو دراصل یہ کہنا چاہتا ہے کہ وجود و تحقق کا یہ سارا کارخانہ صرف بساط ہی پر مشتمل نہیں ہے کہ ان میں ہر ایک کو ظل یا پرتو سے تعبیر کر لیا جائے اور ان کی اصل صورت کو مثال کہ لیا جائے، بلکہ یہاں یہ دس ایسے سانچے یا دس ایسے شرائط وجود ہیں کہ جن میں ہر اس شے کو ڈھلنا ہے جو تحقق و ثبات کی سطح پر ابھرنا چاہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح ایک شے، ایک ہی شے نہیں رہتی، بلکہ گونا گوں تنوع کی حامل بن جاتی ہے۔

علامہ نے اپنی تصنیفات میں مقولات کے اس کمزور پہلو پر روشنی نہیں ڈالی۔ اور اس ابہام کو جرح و تنقید کا ہدف نہیں ٹھہرایا۔

## اسلامی عہد میں اساتذہ کی مالی حالت

اسلامی عہد میں اساتذہ کی مالی حالت کیسی تھی۔ اس مسئلہ پر غور کرتے وقت ان دو باتوں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اسلام کے سب سے پہلے استاد آنحضرت صلعم نے کبھی اپنے ذاتی فائدے کا خیال تک نہیں کیا۔ مالی اعتبار سے آنحضرت صلعم کی زندگی نہایت سادہ تھی۔ اور جب آپ کی وفات ہوئی تو آپ نے کچھ بھی ترک نہ چھوڑا تھا۔ آنحضرت صلعم کے بعد خلفائے راشدین اور صحابہؓ کا رویہ بھی یہ رہا کہ درس و تدریس سے منفعت تو کیا حاصل کرتے انہوں نے اپنی ذاتی دولت بھی اس کام میں صرف کر ڈالی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ بزرگ قرآن مجید فروخت کرنے کے خیال ہی کو بے حد ناپسند فرماتے تھے۔ انہیں اس خیال سے بھی سخت نفرت تھی کہ قرآن مجید پر ہانے کا کوئی معاوضہ لیا جائے۔ اس طرز عمل کا اثر علمائے مابعد پر بھی ہوا۔ مثلاً حنفی علماء اور حضرت امام حنبل اور حضرت سفیان ثوری وغیرہ نے صاف صاف اعلان کیا کہ قرآن و حدیث کے مدرس کو معاوضہ لینے کی ہرگز اجازت نہیں ہے۔ بہت سے علمائے دل و جان سے اس پر عمل کیا۔ یہاں تک کہ نظام الملک نے جب مدارس نظامیہ قائم کیے اور ان کے اخراجات کے لیے اوقاف قائم کیے تو علمائے ماوراء النہر نے ایک جلسہ میں بے حد رنج و اندوہ کا اظہار کیا کہ اب علم کو علم کے لیے حاصل کرنے کا جذبہ ختم ہو گیا۔ جب عمر ثانی نے الحارث بن محمد کو حدیث کا درس دینے کے لیے الباصیہ کی جانب روانہ کیا تو انہوں نے

۱۔ عیون الاخبار (ابن قتیبہ) جلد ۲ ص ۱۱۱ طبقات العارفين دیباچہ (السمرقندی)

۲۔ کشف الظنون (حاجی خلیفہ) جلد ۱ ص ۱۱۱

نے بھی اسی جذبہ کے تحت تنخواہ لینے سے انکار کر دیا۔ ابو العباس الاصم نے جو خراسان کے مشہور محدث تھے، کبھی اپنے درس کا معاوضہ قبول نہیں کیا۔ اور وہ اپنی روزی دستکاری سے پیدا کرتے تھے اور یہی اس زمانے کا دستور تھا۔ بہت سے دوسرے علماء نے تو یہاں تک کیا کہ اپنی ذاتی پونجی بھی علم کی توسیع میں صرف کر ڈالی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ابو بکر الجوزی نیشاپوری نے ایک مرتبہ کہا کہ ”میں نے حدیث کے لیے ایک لاکھ درہم صرف کیے، لیکن اس سے ایک درہم بھی نہیں کمایا۔“ جب الخطیب البغدادی اپنے ذاتی قالین پر مسجد سور میں طلباء کے حلقے میں بیٹھے ہوئے تھے تو علوی گروہ کا ایک شخص آیا اور اس نے قالین پر تین سو درہم بکھدیئے۔ الخطیب کا چہرہ سرخ ہو گیا۔ انہوں نے اپنا قالین اٹھایا اور چل دیئے اور وہ علوی اپنے دینار چنتا ہوا رکھ گیا۔ الخطیب نے اپنی وفات سے قبل اپنا کل سرمایہ جو دو سو دینار تھا، محدثین اور فقہاء کو دے ڈالا۔

مدرسین قرآن و حدیث کے علاوہ بھی بہت سے مدرس ایسے ہوئے ہیں جنہوں نے ترویج علم کو پیسہ پیدا کرنے کا ذریعہ نہیں بنایا۔ ایسے حضرات کی کثیر تعداد میں ہم صرف چند مثالیں درج کرتے ہیں۔ انخلیل بن احمد (متوفی ۵۸۷ھ) جس نے سب سے پہلی عربی ڈکشنری ترتیب دی۔ عربی علم عروض ایجاد کیا اور عربی موسیقی کی علامات ایجاد کیں، نہایت افلاس میں زندگی بسر کرتا تھا۔ اور وہ کبھی اس بات پر آمادہ نہیں ہوا کہ کسی علمی کام کا معاوضہ لے۔ نہایت فخر کے ساتھ اس نے سلیمان بن علی کے لٹکے کی اتالیقی قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

سیف الدولہ الحمدانی کا دوبارہ شہرہ آفاق علماء و ادباء کا مرکز تھا۔ اس نے خاص قسم کے دینار نکال سے بنوائے تھے جو اکثر علماء کو انعام میں دیا کرتا تھا۔ اسی دوبار میں الفارابی (م ۳۲۹ھ) بھی

۱۔ سیرت عمر بن عبد العزیز (ابن عبد الحكم) ص ۱۶۷، ۱۶۸، المنظم (ابن الجوزی) غیر مطبوعہ ص ۳۰

۲۔ طبقات الشافعیہ الکبریٰ (السبکی) جلد ۲ ص ۱۶۹، طبقات الشافعیہ الکبریٰ (السبکی) جلد ۳ ص ۱۶۹

۳۔ ابن خلکان جلد ۱ ص ۳۸، ابن خلکان ص ۲۸۷، طبقات الادباء (الانباری) ص ۷۵

تھا۔ اس نے کسی قسم کی مالی امداد لینے سے انکار کر دیا تھا۔ اور صرف اپنی قوت لایموت کے لیے چار دہم دوزارے لیا کرتا تھا۔

عالم دنیات اور ماہر لسانیات ابوالبرکات الانباری (متوفی ۷۷۵ھ) اگرچہ تلاش تھا لیکن اپنے شاگردوں کو بلا معاوضہ درس دیا کرتا تھا۔

ہمیں مزید ایسی مثالیں دینے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اس قسم کی مثالیں کتابوں میں بہ کثرت ملتی ہیں۔ لیکن یہ سوال کیے بغیر ہم نہیں رہ سکتے کہ آخر تنخواہیں پھر کیوں جاری کی گئیں؟ اس سوال کا جواب جہاں تک ہمارا خیال ہے مندرجہ ذیل دو واقعات سے ملتا ہے:-

(۱) کسی ایسے نصابِ تعلیم پر درس دینے کے لیے جس کا مقصد نہ تو مذہبی ہو اور نہ ترویجِ علم ہو کسی شخص کو مقرر کرنے کے لیے صرف تنخواہ ہی ایسی کشش تھی کہ جس کے لیے کوئی شخص اس فرض کو پورا کرنے پر آمادہ ہو سکتا تھا جیسے کہ القصاص کے نصاب کے سلسلے میں ہوا۔

(۲) ادائلِ عدا اسلام سے غیر مسلموں کو اس کام کے لیے ملازم رکھا گیا کہ بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھائیں اور کچھ عرصہ بعد ان میں سے اکثر نے مثل جبرحیث بن مخاضیل، یوحنا بن ماسویہ، جبریل بن جثثوع اور حنین بن اسحاق نے ترقی و ترویج میں بہت کام کیا۔ ان لوگوں کو عموماً اسی خدمت کا معاوضہ دیا جاتا تھا۔

ان دو وجود کی بنا پر تدریس اور ترقیِ تعلیم کے معاوضہ میں تنخواہ لینے کا خیال پیدا ہوا اور رفتہ رفتہ یہ ایک معمول بن گیا۔ ماسوا ان حضرات کے جنہوں نے دنیا پر لات مار دی تھی اور رسولِ اکرم صلعم اور صحابہ کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ باقی سب نے اس طریقہ کار کو خوش آمدید کہا۔

ابن خلدون کا خیال ہے کہ چاہے پوسی اور فرمان پذیری حصولِ دولت اور خوشحالی کے ذرائع ہیں اور ایک خوددار انسان ہمیشہ افلاس میں زندگی بسر کرتا ہے۔

لے ثمرات الاوراق حاشیہ الشرف فی کل فن مشرف (ابن حجر المحوی) جلد ۱۵، ۱۶ الروضتین (ابو شامہ)

ان کا یہ بھی خیال ہے کہ معاوضہ کی مقدار کا انحصار اس کام کی افادیت پر ہے جو لوگ مخلوق خدا کے لیے انجام دیتے ہیں لے پھر وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ چونکہ قاضی عہدہ سینہ مؤذن اور امام مساجد نہ تو قوم کی خوشامد کرتے ہیں اور نہ کوئی ایسی خدمت انجام دیتے ہیں جس پر قوم کی تسبیح کا انحصار ہو، لہذا ان کی مالی حالت ہمیشہ کمزور رہتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے ماموں شہید کے محکمہ مالیات کی دستاویزات کا معائنہ کیا ہے جن سے ان کے دعوے کی تصدیق ہوتی ہے لے یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ پھر وہ کونسی خدمت ہے جو ابن خلدون کی نظر میں ضروری ہے؟ کیا وہ اس خدمت کا اندازہ مادی حیثیت سے لگاتے ہیں؟ اس سوال کا جواب نفی میں ہے کیونکہ ہمیں علم ہے کہ دستکار اور کاشتکار کا معیار زندگی نہایت ہی ادنیٰ سطح پر تھا۔ اور اگر ہم ابن خلدون سے اس امر میں اتفاق کریں کہ مؤذن اور امام مسجد معاشرہ کے لئے کوئی ایسی چیز فراہم نہیں کرتے جو ضروری ہو تو بھی ہم قاضیوں اور مدرسوں کے متعلق ایسا نہیں کہہ سکتے۔ ہمارا خیال ہے کہ ابن خلدون نے کسی خاص اثر کے تحت قاضیوں اور مدرسین کو مؤذنون اور اماموں کے ساتھ کر دیا تھا۔

مزید برآں ابن خلدون ان دستاویزات کی کوئی تفصیل نہیں دیتے جن کو انہوں نے دیکھا تھا، اور ہمارے پاس ایسے واقعات ہیں جو ان کے دعوے کے برخلاف ہیں۔ الکنذی کہتے ہیں کہ الفضل بن غانم کا مشاہرہ جسے ۹۸ھ میں مصر کا جج مقرر کیا گیا تھا ایک سواٹھانوے دینار تھا ۱۰۰ھ، اور عیسیٰ بن المنکدر کی تنخواہ جو ۱۰۱ھ میں اسی عہدہ پر متعین تھا سات دینار یہ سب تھی ۱۰۲ھ

معلمین اطفال

ان مدرسین کی مالی حالت سے متعلق جتنے بھی کاغذات کا ہمیں علم ہے سب سے یہ پتہ چلتا ہے

کہ ان کا معیار بالکل ادنیٰ سطح پر تھا۔ یہ لوگ زیادہ تر قرآن مجید اور دینیات کے مدرس تھے۔ لہذا انہیں یہی مشورہ دیا جاتا تھا کہ قناعت پسند رہیں اور مہوس دولت سے دور رہیں، علاوہ ازیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ان کا معاشرہ میں درجہ بھی ان کی مالی حالت پر اثر انداز ہوتا تھا۔

ان کی اس حالت سے متعلق چند مثالیں بیان کرنے کے لیے ہم اس شعر کی طرف توجہ دلاتے ہیں جس میں الحجاج کو یاد دلایا گیا تھا کہ اسے اپنا ماضی نہ بھولنا چاہئے جب کہ وہ ایک معلم اطفال تھا شعر کا مضمون یہ ہے: ”الحجاج کو اپنا حقیر ماضی نہ بھولنا چاہئے جب کہ وہ چند بچوں کو سونے کوثر پڑھایا کرتا تھا۔ اسے یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اس خدمت کے معاوضہ میں اسے قسم قسم کی روٹیاں بھیجی جاتی تھیں ۱۵

ابن السکیت بچوں کو پڑھایا کرتا تھا لیکن اس پیشے سے اتنی روزی بھی پیدا نہ ہوتی تھی جو اس کی ضروریات کو مکمل ہوتی۔ لہذا اس نے اسے ترک کر کے صرف ونحو پڑھنی شریع کی تاکہ کوئی بہتر ملازمت مل سکے ۱۶

ابن حوقل کا بیان ہے کہ سقلیہ میں بعض مکاتب کے اساتذہ کی مال بھر کی فیس دینا بھی نہ ہوتی تھی ۱۷

حقیقت میں ان مدرسین کی کوئی مقررہ فیس نہ تھی بلکہ لڑکے کے والدین کی مالی حالت پر فیس کا انحصار تھا۔ اس فیس کی دو قسمیں تھیں۔ ایک فیس تو وہ تھی جو ایک خاص وقت پر ادا کی جاتی تھی۔ دوسری وہ جو لڑکے کے فارغ التحصیل ہونے کے بعد دی جاتی تھی پہلی قسم کی فیس تو ہر لڑکا ادا کرتا تھا جو ایک ہفتہ داری معمولی رقم تھی۔ اور اس کے ساتھ روٹی بھی۔ علاوہ بریں مختلف

۱۵ المدنی والعبیدی جلد ۲ ص ۱۵۹-۱۶۰، ۱۶۱، المنتخب سن کنایت الادب (درجہ جانی) ص ۱۱۸

۱۶ ابن خلدان جلد ۲ ص ۲۶۱ ۱۷ کتاب صورت الارض جلد ۱ ص ۱۲۷



تہذیبوں پر بھی نذر انداز دیا جاتا تھا۔ بعض حالات میں ہفتہ واری فیس کی بجائے سالانہ فہل کے موقع پر غلہ دے دیا جاتا تھا۔ دوسری قسم کی فیس اس وقت دی جاتی تھی جب لڑکا قرآن مجید کی کوئی سورت ختم کر لیتا تھا۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ معاشری حالت کا اثر مالی حالت پر ہوتا تھا۔ اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مالی حالت کا اثر بھی معاشری حالت پر ضرور پڑتا تھا۔

### اتالیق

اس میں شک نہیں کہ سوسائٹی میں جو اعلیٰ طبقہ کے افراد تھے ان کی دولت اور خوشحالی سے تالیق متمتع ہوتے تھے۔ کسی شخص کا اتالیق مقرر ہو جانا اس کی دنیاوی ترقی کی ضمانت تھا اور اس کی مالی مشکلات کا حل ہو جانا یقینی تھا۔ حشام بن عبدالملک اگرچہ کنجوس مشہور تھا لیکن جب الزہری اس کے لڑکے کا اتالیق مقرر ہوا تو اس نے الزہری کا سارا قرضہ جو سات ہزار دینار تھا چکا دیا۔ ہم یا قوت کے ایک بیان کا مختصر احوالہ دے چکے ہیں جس سے تالیق کی مالی حالت کے متعلق ہمارے اس نکتہ کی توضیح ہوتی ہے۔ یہاں ہم اس بیان کو پورا پورا درج کرتے ہیں۔

”خلیفہ کی یہ عادت تھی کہ جس کمروہ میں اتالیق پہلے دن اپنے خاگر کو سبق پڑھاتا تھا، شام کو خلیفہ اس کمروہ کا تمام فرنیچر وغیرہ اتالیق کو بخش دیا کرتا تھا اور بار برداری کے وہ جانور بھی جن پر تمام سامان جایا کرتا تھا اتالیق ہی کو دے دیئے جاتے تھے“۔

جب الاحمر کو امین کی اتالیقی کے لیے منتخب کیا گیا تو ایک کمروہ نہایت نفاست کے ساتھ مزین کیا گیا۔ پہلے ہی دن شام کو حکم ہوا کہ تمام سامان الاحمر کے گھر پہنچا دیا جائے۔ الاحمر نے کہا کہ میرے پاس تو صرف ایک حجروہ ہے جہاں میں تنہا رہتا ہوں۔ اس پر ہارول رشید نے اس کے لیے ایک نیا مکان

خرید دیا۔ ایک کنیز اور ایک غلام اس کی خدمت کے لیے بخش دیئے اور سواری کے لیے ایک گھوڑا عطا فرمایا۔ ایک نہایت معقول مشاہرہ مقرر کیا گیا تاکہ وہ عیش و تنعم کے ساتھ زندگی بسر کر سکے۔ اس واقعہ کو محمد بن الجہم نے اس طرح بیان کیا ہے :-

”جب کبھی ہم الاحمر سے ملنے جاتے ہیں تو متعدد ملازم ہمارا استقبال کرتے ہیں اور ہمیں حویلی میں لے جاتے ہیں جو شاہی محل کی مانند ہے اور پھر الاحمر شاہانہ لباس میں ملبوس ہم سے ملنے آتے ہیں“

جب الکسانی کا تقرر ہوا تو ہارون رشید نے علاوہ مقررہ مشاہرہ کے اسے دس ہزار درہم ایک خوبصورت کنیز، معد اس کے ضروری ساز و سامان کے اور ایک ملازم اور سواری کے لیے ایک گھوڑا، معد زین کے عطا فرمایا۔ ابن السکیت کی مقررہ تنخواہ کے علاوہ المتوکل نے ایک موقع پر پچاس ہزار دینار بخش دیئے۔ ہم نے یہ بھی پڑھا ہے کہ اتالیقوں کو مختلف مواقع پر تحائف دیئے جلتے تھے، ان کی مالی امداد کی جاتی تھی اور ان کے طعام و قیام کا مستقل انتظام بھی کیا جاتا تھا۔

مختلف ذرائع سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اتالیق کا مشاہرہ اوسطاً ایک ہزار درہم ہوا کرتا تھا۔ اتنی ہی رقم ابن طاہر کے بیٹے کے اتالیق ابن السکیت کو دی جاتی تھی۔ اور ثعلب کو بھی یہی ملتا تھا جو محمد بن عبداللہ کے بچوں کا اتالیق تھا۔

عبداللہ بن طاہر کی فوج کے ایک کماندار کے لڑکے کے اتالیق کا مشاہرہ ستر دینار تھا جو ایک ہزار درہم کے برابر ہوتا ہے۔  
اعلیٰ مضامین کے اساتذہ

عام طور پر علماء و فضلاء کی مالی حالت نہایت نمایاں طور پر بہت اچھی ہوا کرتی تھی۔ خلفاء

۱۔ معجم الادب (یا قوت) جلد ۵ ص ۱۱۱، ۲۔ ابن خلکان جلد ۱ ص ۱۱۱، ۳۔ ابن خلکان جلد ۲ ص ۱۱۱

۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

سلاطین اور معززین بڑے فوق شوق سے علماء کی خدمت کیا کرتے تھے اور اکثر و بیشتر ان کو نذرانے پیش کیا کرتے تھے۔ مثلاً مامون رشید حسنین کو تحائف دینے سے کبھی نہ اکتاتا تھا لے جب امام شافعی مہر میں تشریف لائے تو ابن عبدالحکم نے ان کا نہایت پُر تپاک استقبال کیا۔ اور ایک ہزار دینار نذرانہ پیش کیا۔ ابن الحکم کے تین دولت مند دوستوں نے اس کی اتباع میں امام شافعی کو دو ہزار دینار اور نذر کیے لے

ابا حنظلہ سیسان میں روٹی اور مچھلی بیچا کرتا تھا لے جب وہ مشہور و معروف عالم ہو گیا تو اس کی مالی حالت بہت عمدہ ہو گئی۔ چنانچہ وہ ایک مرتبہ بصرہ کی سیاحت سے واپس آیا تو اس کی کثیر دولت کو دیکھ کر میمون بن ہارون نے دریافت کیا کہ کیا وہاں آپ کی کوئی بڑی جائداد ہے۔ ابا حنظلہ نے مسکرا کر جواب دیا کہ میں نے اپنی تصنیف ”الحيوان“ محمد بن عبد الملک کو نذر کی۔ اور البیان والتبيين“ احمد بن محمد کی خدمت میں پیش کی اور ”الزرو الخلل“ ابو ہیم بن عباس الصوفی کو دی۔ اور ان میں سے ہر شخص نے مجھے پانچ ہزار دینار نذر کیے میں بصرہ سے اس طرح رخصت ہوا تھا کہ گویا وہاں میری بہت بڑی جاگیر ہے۔ لیکن جسے نہ کاشت کی ضرورت ہے نہ کھاؤ کی لے الربیع بن سلیمان مسجد احمد بن طولون میں حدیث کا درس دیا کرتے تھے۔ جس روز انہوں نے درس شروع کیا، ابن طولون نے انہیں ایک ہزار دینار نذر کیے لے

فقہار اہل علم اور ندما، کے ساتھ چند علما بھی شریک تھے جو حاکم وقت سے بات چیت کیا کرتے تھے اور اس کی اصلاح ان کا مقصد تھا۔ ان خدمات کے صلہ میں انہیں تنخواہ ملتی تھی۔ ان ہی میں سے ایک الزجاج تھا جسے تین سو دینار ماہانہ ملتے تھے لے

۱ اسلامک سولریشن (خدا بخش) ص ۲ لے تذکرہ السامع والمکتلم (ابن جماع) ص ۱۸۱ حاشیہ

۲ معجم الادبا (یا قوت) جلد ۶ ص ۵۷ لے معجم الادبا جلد ۶ ص ۵۶

۳ حسن المحاضرہ (السیوطی) جلد ۲ ص ۱۳، لے الفہرست (ابن النذیم) ص ۹

جب ابن قنیدہ حالتِ ناداری میں بغداد پہنچا تو القدر نے اس کا پچاس ہزار دینار شاہرہ

مقرر کر دیا ۱۰

بعد ازاں جب اساتذہ کا تقرر ہوتا تو انہیں باقاعدہ خزانہ سرکار سے تنخواہ ملا کرتی تھی۔ یا ان وقتاً سے جو درس گاہ کے لیے مخصوص کر دیئے جاتے تھے۔ جیسا کہ ہم نے ان اساتذہ کے حالات میں لکھا ہے جو دلائل نظامیہ میں ملازم رکھے جاتے تھے۔ عہدِ فاطمی کے اساتذہ سے متعلق نہایت مفید تاریخی دستاویز ہم تک المقتزی<sup>۱۱</sup> اور القلقشنندی کے توسط سے پہنچی ہے۔ جس میں مختلف قسم کے ملازمین کی تنخواہیں درج ہیں اس دستاویز کی چند مدت کے انتخاب سے اساتذہ اور دیگر ملازمین کی تنخواہوں کا موازنہ ہو سکے گا:-

۵۰۰۰ دینار

وزیر

۲۰۰ تا ۳۰۰ دینار

وزیر کا لڑکا

۱۵۰ دینار

کاتب الدست الشریف (سکرٹری)

۱۲۰

صاحب الباب (چیمبرلین)

قاضی القضاہ

داعی الدعاء (معلم)

الاستاذ المحنکون

۱۰۰ دینار

صاحب بیت المال

حامل الرسالہ (ڈپٹی)

صاحب دفتر (چمبرلین)

حامل السیف

حامل الرمح

۶۰ دینار

افسرویان النذر

۵۰ دینار

۵۰

۴۰

۱۰ تا ۲۰ دینار

۱۰ دینار

پرائیویٹ ڈاکٹر

افسرویان المحقق

افسرویان مجلس

{ واعظ مسجد

{ شاعر خلیفہ

اپنی درجہ کے ڈاکٹر جو محل میں رہتے تھے

عبدالویہی اور اس کے بعد سے یہ بات نمایاں ہے کہ اساتذہ کی تنخواہیں مختلف وجوہ کی بنا پر گھٹتی  
 بڑھتی رہیں۔ مثلاً اوقات کی آمدنی کی بنا پر، یا خود مدرس کی شہرت کی بنا پر یا سیاسی رہنماؤں کی فیاضی  
 سالمیت کی وجہ سے۔ چند مثالیں درج کی جاتی ہیں۔

صلاح الدین نے نجم الدین خوشانی کو مدرسہ الصلاحیہ میں جس مشاعرہ پر مقرر کیا وہ یہ تھا۔

۴۰ صلح جی دینار

تعلیمی خدمت کا مشاہرہ

۱۰

اوقات کی نگرانی کا مشاہرہ

۶۰ مصری پونڈ وزنی روٹی روزانہ

دے دیئے نیل کا پانی دو کپھال ہونانہ

بعد ازاں ۱۸۷۸ء میں جب تقی الدین بن روزقن کا اسی عہدہ پر تقرر ہوا تو اس کا مشاہرہ اس  
 کا نصف تھا اور پھر جب تقی الدین بن دقین کا تقرر ہوا تو جو کچھ نجم الدین کو ملتا تھا اس کا صرف ایک چوتھا  
 مشاہرہ مقرر ہوا، اور جب اسی جگہ صاحب برہان الدین کو مقرر کیا گیا تو وہی پوری تنخواہ اس کو ملنے لگی۔  
 صلاح الدین نے عبداللہ بن محمد بن محمد الحبتي کو مدرسہ العیونیہ میں جو فقہ حنفی کے لیے قائم کیا گیا تھا۔  
 صرف گیارہ دینار ماہانہ پر مقرر کیا تھا۔

ان علماء کی مالی حالت بہت اچھی تھی جنہوں نے اعلیٰ تعلیم کے لیے پرائیویٹ مدرسے کھول لئے تھے۔ الزجاج نے المبرور سے صرف و نحو پڑھنی شروع کی۔ ایک درہم روزانہ فیس ملے ہوئی اور یہ بھی ملے ہوا کہ تعلیم چھوڑنے کے بعد بھی روزیہ سی طرح جاری رہے گا۔ وہ اس عہد پر قائم رہا۔ اور بعض مواقع پر اس سے زیادہ بھی نذر پیش کی لے محمد بن علی مرمان (متوفی ۲۵۷ھ) سیبویہ کی تصنیف ”کتاب“ کا درس دینے کے لیے سو دینار سے کم فیس پر راضی نہ ہوتے تھے لے محمد شمس الدین السیوطی صرف و نحو کی نظم ”الالفیہ“ کو پڑھانے کے لیے فی شعر ایک درہم فیس لیتے تھے۔ اس نظم میں تقریباً ایک ہزار اشعار ہیں۔

۱۔ معجم الادباء جلد ۱ ص ۷۲ ۲۔ بنیۃ الوعاء (السیوطی) ص ۳۷ ۳۔ بنیۃ الوعاء (السیوطی) ص ۳۷

## تاریخ جمہوریت

مصنف: شاہد حسین رزاقی

قبائلی معاشروں اور یونانِ قدیم سے لے کر عہدِ انقلاب اور دورِ حاضر تک جمہوریت کا ارتقار۔ مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کش مکش، مختلف نمائوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری افکار کو بڑی خوبی سے واضح کیا گیا ہے۔

یہ کتاب سیاسیات کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے نہایت مفید ہے اور پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے (آنرڈ) کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

ملنے کا پتہ: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور

# مالکی فقہ

## امام مالکؒ

امام شافعیؒ کی طرح امام مالکؒ کا مسلک بھی علمائے حدیث میں بہت مقبول و پسندیدہ رہا۔ اس لیے کہ امام مالکؒ بھی حدیث کی موجودگی میں قیاس و رائے کو قابلِ محبت نہ سمجھتے تھے۔

مولانا شبلی نے امام مالکؒ کے طریقِ کام کی مقبولیت میں ان کے علمی خاندان کو بھی ایک وجہ قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ بات نہ تھی۔ یہ یقیناً صحیح ہے کہ حضرت امام مالک مدینہ میں قیام فرماتے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مرقد تھا۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد میں بیٹھ کر لوگوں کو علم سکھاتے تھے۔ اس لیے یہ بات ضروری تھی کہ چار اطرافِ عالم سے جو لوگ مسجد نبویؐ کی زیارت کے لیے آتے وہ امام مالکؒ کی خدمت میں حاضری کا شرف پاتے۔ مولانا شبلی کا یہ محض ذاتی قیاس ہے۔ امام مالکؒ کی محض شخصیت اور ان کا ذاتی علم ہی ان کے قبولِ عام کا سبب بنا۔ امام مالک اپنے وقت کے سب سے بڑے محدث و فقیہ تھے۔ وہ قرآن و حدیث کے مقابلہ میں کسی بڑے سے کچھ حاکم کے حکم کو بھی قابلِ اعتنا نہ سمجھتے تھے۔ جب منصوبہ نے انہیں طلاق کے بارے میں حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے روکا تو وہ نہیں رُکے۔ انہوں نے کوڑے کھائے مگر صحیح حدیث کو چھپانا جائز نہ سمجھا۔

## امام مالکؒ کا مسلک

امام مالکؒ کا مسلک بہت واضح ہے۔ ان کے نزدیک فقہ و حکمت، قرآن و حدیث کے غوامض و واقفیت کا نام تھا۔ قرآن و حدیث سے ہٹ کر قیاس ان کی نگاہ میں جائز نہ تھا۔ وہ فرماتے ہیں:-  
الحکمة طاعت اللہ والاتباع لہا۔ والفقہ فی الدین والعلوم بہ۔ یعنی اللہ کی اطاعت و اتباع:

اور فقہ فی الدین اور علم کے نزدیک سب سے بڑی حکمت دعائے تھی جس شخص کے نزدیک طاعتِ الہی اور دینی علم ہی حکمت ہو، وہ کسی ذاتی قیاس کو کوئی اہمیت نہیں دے سکتا۔ ان کے نزدیک فقہ اللہ کی دین تھی جو دینی معلومات میں تبحر کا نتیجہ تھی۔

یہ فقہان کے نزدیک یقیناً حجت تھی۔ اس کا درجہ آخری تھا۔ ان کے ہاں پہلے اول صرف تین تھیں۔ قرآن، سنت، اس میں سنت رسول اللہ علیہ وسلم، سنت صحابہؓ اور تابعین بھی شامل تھیں۔ اس کے بعد اجماع اور پھر قیاس تھا۔

موظا پر غائر نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ امام صاحب نے مسائل بیان کرتے وقت یہی اسلوب ملحوظ رکھا۔ مثلاً کتاب العیامیں اکل و داب کی کراہت کا ذکر کرتے ہوئے قرآن کی اس آیت سے دلیل لی ہے۔

وَالْخَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْحَمِيرُ لَكُمْ كَسْبُهُمْ وَذِينَتُهُمْ

اس کے علاوہ کئی اور آیات بھی پیش فرمائیں۔ اور پھر آخر میں فرمایا۔

”إِنْ أَحْسَنَ مَا سَمِعَ فِي الْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ أَنْهَا لَا تَوَكَّلُ“

اس سماع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ تابعین اور ان کے فور کے بزرگ علماء شامل تھے۔ مثلاً مسافات کا ذکر کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں :-

السنة في المسافات عندنا أنها تكون في أصل كل نخل أو كرم أو زيتون أو رمان أو فرسك أو ما أشبه ذلك من الأصول جائز لا بأس به على أن لرب المال نصف الثمر من ذلك“

اسی طرح وہ ایک جگہ فرماتے ہیں :-

والأمر المجتمِع عليه عندنا السنة التي لا اختلاف فيها والذي أدلتك عليه أهل العلم ببلدنا أنه لا يرث المسلم الكافر بقرابة ولا ولد ولا زوج ولا حم ولا محجب



احدًا عن میراثہ۔

یقیناً ان کے نزدیک رائے و قیاس بھی حجت تھے مگر انہوں نے ان پر بہت کم تکیہ کیا، اور بہت کم باتوں میں اپنی رائے استعمال کی۔ مثلاً خود ہی موطا میں فرماتے ہیں:-

أما أكثر ما في الكتب پرايئ فلمهرى ما هو رأي ولكنى سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والائمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم وهم الذين كانوا يتقون الله۔

”اس کتاب میں میں نے اکثر جہاں ”اپنی رائے“ کا لفظ استعمال کیا ہے وہ میری رائے نہیں ہے وہ کئی اہل علم و فضل اور ائمہ، مقتدی سے سماع ہے میں نے یہ باتیں ان سے سنیں اور یہ وہ لوگ تھے جو اللہ سے ڈرتے تھے۔“

دوسرے نکتوں میں حضرت امام حتی الوسع اپنے سے پہلے بزرگوں کے سماع و طریق کار کو حجت سمجھتے ہیں جہاں انہوں نے اپنی رائے استعمال کی وہ وہی جگہیں تھیں جہاں انہیں ایسی کوئی واضح مثال نہ ملی۔

اہل علم خوب جانتے ہیں کہ حضرت امام مالکؒ کو مدینہ کے بڑے تابعین کی صحبت و شاگردی کا فخر حاصل ہوا، انہوں نے ان بزرگوں سے سب فیض کیا۔ جن کا وجود ہر شب سے بالا تھا جو اپنے زمانہ میں حجت ہے۔

اس کے علاوہ وہ مدینہ میں رہتے تھے۔ اس جگہ جہاں اسلام نے پرورش پائی جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور بڑے صحابہؓ نے زندگیاں گزاریں، اور جہاں ہزاروں صحابہ کی اطوار قیام فرماتھی۔ کوئی تحریک جس بستی میں بڑھتی ہے وہاں اس کی تاریخ ہر گھر کے ایک ایک فرد کے حافظہ پر نقش ہو جاتی ہے۔ اس شہر یا بستی

کے باشندوں کا چلن ہی اس تحریک کی بہت سی باتوں پر پسند کی حیثیت رکھتا ہے۔ مدینہ کے اصحاب علم یقیناً حجت تھے۔ یقیناً مدینہ والوں کا کسی بات پر اتفاق حجت قطعی تھا۔ وہ اگر کسی مسئلہ کے بارے میں کثرت رائے سے فیصلہ کرتے تو وہ قابل تسلیم تھا۔ امام مالکؒ ہمیں پلے، یہیں بڑے اس لیے ان کا مذہب اور ان کا

مسلك اسلام اور اس کے منشاء سے زیادہ قریب ہے اور یہی وجہ تھی کہ جنہوں نے اسلام کو اس کی اصل صورت میں اختیار کرنا چاہا۔ انہوں نے امام مالکؒ کے مسلك کو پسند کیا اور ترجیح دی۔ اور غالباً یہی وجہ تھی کہ ان کے

شاگرد جہاں کہیں پہنچے ان کے مسلک کے مبلغ بنے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کے ان شاگردوں کا ذاتی اثر و سوج ان کے مسلک کی ترویج و اشاعت کا بھی ایک ذریعہ تھا۔ مثلاً پورے اندلس میں ان کے طریق کار کی پابندی اس لیے کی گئی کہ حضرت یحییٰ بن یحییٰ، حضرت امام مالک کے فیوض و برکات سے واسن بھرنے کے بعد جب اندلس پہنچے تو ان کی شخصیت بہت اُبھری اور وہ اندلس کے سب سے بڑے مقتدر عالم بنے۔ بادشاہوں کو ان کے سامنے جھکنا پڑا۔ وہی اندلس کی حکمت عملی وضع کرتے اور وہی ہر جگہ کی عدالتوں کی نگرانی فرماتے مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یحییٰ کی اس شخصیت و اقتدار کا اصلی سبب کیا امام مالک کا عطا کیا ہوا علم نہ تھا۔ کیا وہ بے باکی، وہ بے غرضی اور پاکیزگی اخلاق نہ تھی، جو امام مالک نے ان کے اندر پیدا کی تھی؟

مولانا شبلی نے دعویٰ کیا ہے کہ عراق میں حنفی مذہب کی مقبولیت بہت زمانہ تک رہی۔ مولانا شبلی یہ کہتے وقت بھول گئے کہ مامون کے دور میں جب یحییٰ بن کاشم نے ابو یوسف کی جگہ لی تو حنفی اقتدار ختم ہو چکا تھا۔ یحییٰ بن کاشم شافعی المذہب تھے۔

یہ بات محض ضمنی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ دوسری، تیسری اور چوتھی صدی میں جو قبول عام امام مالک کے مسلک کو عالم اسلام میں نصیب رہا، وہ کسی دوسرے مسلک کو نہیں ہوا۔ حنفی مذہب کی صحیح اشاعت اس وقت ہوئی، جب عربوں کی جگہ ایشیائی قوموں نے اسلام قبول کیا۔ اور انہوں نے سیاست کی مسند پر جگہ پائی۔ اور وہ بھی پہلی پانچ صدیوں میں نہیں، چھٹی صدی کے بعد جب غزنوی، غوری، ترک اور سلجوق برسر اقتدار آئے۔ بنو عباس، بنو بویہ، حتیٰ کہ ابویسوں کے اقتدار کے وقت بھی مشرق میں شافعییت غالب رہی اور مغرب یعنی اندلس میں مالکییت۔

عبد بنو عباس کے فقہار

یوں فقہائے مالکیہ کی تعداد بہت ہے۔ خصوصیت سے اندلس میں کوئی سات سو سال تک متواتر فقہائے مالکیہ برسر اقتدار رہے۔ ان فقہاء کا ذکر ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ہم یہاں صرف ان فقہائے مالکیہ کا ذکر کریں گے جو بنو عباس یا ان کی ذیلی حکومتوں کے دوران نامور ہوئے :-

## ابن القاسم

ابن سب میں ممتاز اور السابق الاول ابو عبد اللہ عبد الرحمن بن القاسم ہیں۔ ابن خلکان فرماتے ہیں کہ زہد و علم بدرجہ اتم ان میں موجود تھے۔ امام مالک کے سب سے بڑے شاگرد تھے۔ ان کے ساتھ بیس سال تک رہے اور وہ کچھ سیکھا جو دوسرے سیکھ نہ سکے۔ فقہ مالکی میں مؤطا کے بعد سب سے اہم کتاب المندقہ ہے جس میں حضرت امام کے تمام وہ اقوال درج ہیں جنہیں ابن القاسم نے میں برس کی صحبت و مجالست میں حضرت امام سے سنا۔

حضرت امام کی موت کے بعد ابن القاسم مصر آ گئے تھے اور چونکہ وقت کے ایک بڑے امام کے شاگرد و شیعہ تھے۔ اس لیے مرجع خاص و عام بنے۔ ان سے بہت سے لوگوں نے علم سیکھا، اور ہزاروں لوگ ان سے فیض پانے کے سبب مالکی بن گئے۔

مصر میں امام مالک کی عقیدت کا دامن پھیلانے والے پہلے وہی تھے۔ وہ چونکہ خود بہت بڑے عالم اور فقیہ تھے، اس لیے ان کے شاگردوں نے ان کی ذاتی رائے کو بھی بڑا درجہ دیا۔

۱۹۱ھ میں انتقال فرمایا۔ اور باب القرافۃ الصغریٰ میں دفن کیے گئے۔ ان کی قبر مالکیوں کی زیارت گاہ ہے۔

## عبد الملک

عبد الملک ابو مروان بھی حضرت امام مالک کے بڑے شاگردوں میں سے تھے۔ فقیہ بھی تھے اور صاحب رائے بھی بہت بڑے ادیب۔ بہت بڑے خطیب اور فصیح اللسان تھے۔ ۲۱۵ھ میں انتقال فرمایا۔

## اششب

فقہائے مالکیہ میں ابن القاسم کے بعد اششب کو جگہ دی گئی ہے۔ امام شافعی فرمایا کہ تم میں نے اششب سے بڑا فقیہ کوئی نہیں دیکھا۔ لیکن ان میں غصہ زیادہ تھا۔ نرم مزاجی نہ تھی۔ غالباً یہی سبب

تھا کہ ان میں اور ابن القاسم میں بنی نہ تھی۔ جب تک ابن القاسم زندہ رہے، اشہب کا چراغ زجلہ ان کی موت کے بعد اشہب نے ان کی جگہ لی، اور علمائے مالکیہ اور مشائخ فقہ مالکی کا مرجع بنے۔ ابن خلکان نے ابو عبد اللہ القضاہ کی کتاب خط مصر کے حوالے سے لکھا ہے کہ اشہب کے پاس شہر کی ریاست بھی تھی اور بہت سامان بھی۔ وہ مالک کے ساتھیوں میں سب سے زیادہ وسیع فطر کے مالک تھے۔

ان کی تنگ مزاجی انہیں امام شافعی سے دور رکھتی تھی۔ اور وہ ان کی موت کی دعائیں مانگا کرتے تھے۔ شاید اس کا سبب یہ تھا کہ امام شافعی جب مصر آئے تو علماء کا گروہ ان کی عظمت و بزرگی کے سبب ان پر ٹوٹ پڑا۔ اشہب کا حلقہ درس سکڑ گیا۔ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم جب امام شافعی کے دربار سے وابستہ ہوئے تو گو مالکیوں نے ان کے باپ عبد اللہ بن الحکم کو دغلائے کی کوشش کی مگر انہوں نے اپنے بیٹے کو امام شافعی سے وابستہ رہنے کا مشورہ دیا۔ اور وجہ یہ بیان کی کہ اگر تم اشہب کے شاگرد رہے۔ اور کہیں باہر تم نے اشہب عن مالک کہا تو لوگ پوچھیں گے کہ یہ اشہب کون ہیں۔ اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اشہب نے مصر میں قبول عام نہ پایا تھا۔ اور ان کے علم کا شہرہ کہیں باہر نہ ہوا تھا۔ اشہب نے ۲۵۰ھ میں وفات پائی۔

اصبح

ابو عبد اللہ اصبح بن الفرج، ابن القاسم، اشہب اور ابن وہب کے شاگرد تھے سکرات نے فرجین، لماع اور فاضل تھے کہ ان کی شہرت ان کے تمام اساتذہ سے بڑھ گئی۔ اور ابن الماجٹوں جیسے بڑے فقیہ کو کہنا پڑا کہ مصر میں اصبح سے بڑا عالم کوئی پیدا نہ ہوا۔ ۲۵۵ھ میں وفات پائی۔

ابن وہب

ابو محمد عبد اللہ بن وہب القرطبی المصری، ابن القاسم کے بعد فقہائے مالکیہ میں وہی درجہ

رکھتے ہیں جو امام محمد کو حنفیہ میں نصیب رہا۔ البتہ امام محمد اور ان میں فرق یہ ہے کہ وہ حضرت امام مالکؒ کی خدمت میں بیس سال رہے۔ اور امام محمدؒ کو دو سال حضرت کے ساتھ رہنے کا موقع ملا۔

یہ امر واقعہ ہے کہ ابن وہب محض مالکی فقیہ ہی نہ تھے بلکہ بہت بڑے محدث اور واجل الاحرام عالم بھی تھے۔ انہوں نے کئی کتابیں تصنیف کیں جن میں الموطا الکبیر والموطا الصغیر بھی ہیں۔ امام مالکؒ انہیں امام کہتے ہیں۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ وہ امام مالکؒ کی خدمت میں ۸۸ھ میں حاضر ہوئے اور حضرت امام کی وفات تک ان کے دامن سے وابستہ رہے اور کتنے خوش نصیب تھے یہ ابن وہب جنہیں دنیا کے اس بہت بڑے محدث کا اتنا لمبا ساتھ نصیب ہوا۔ امام مالکؒ جب بھی ان کی طرف خط لکھتے تو انھیں یوں خطاب کرتے: ”الحی عبد اللہ بن وہب المفی“ ابن وہب نے فقہ میں بھی کئی کتابیں لکھیں۔ ان کی جلالت قدر اور علمی بزرگی کے اعتراف میں جب خلیفہ نے انھیں مصر کا قاضی بنانے کا حکم دیا تو وہ کئی دن تک گھر میں چھپے رہے اور باہر نہ نکلے اور جب باہر نکلے تو ابن وہب کے ایک ساتھی نے ان سے کہا کہ آپ باہر کیوں نہیں نکلتے، اور لوگوں کے جھگڑوں کا فیصلہ خدا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق کار کے موافق کیوں نہیں کرتے؟ تو انہوں نے جواب دیا۔

”تمہاری عقل کہاں گئی۔ تمیں معلوم ہے کہ علماء کا حشر انبیاء کے ساتھ ہوگا اور

قاضیوں کا بادشاہوں کے ساتھ لے

سبحان اللہ کتنی بڑی شخصیت تھی ان کی اور کسی بے نیازی ان کے حصہ میں آئی تھی۔ یقیناً ایسے لوگ واجب التحريم تھے۔ اور یہی وجہ تھی کہ مصر کے لوگ ان کا بے حد احترام کرتے تھے اور انھیں مقتدا و پیشوا مانتے تھے۔ ابن وہب ۱۹۷ھ میں فوت ہوئے۔

ابن عبد الحکم

مصر میں اشہب کے بعد مالکیوں کی امامت عبد الحکم کو نصیب ہوئی، وہ مصر کے سب سے بڑے عالم و فقیہ تھے۔ یوں بھی دولتمند تھے۔ مصر میں انھیں ہر طبقہ میں عزت حاصل تھی۔ وہ بڑے قیاض اور علماء کے بڑے قدر دان تھے۔ اشہب کی طرح تنگ دل اور غصیلہ نہ تھے۔ ابن خلکان نے القضا کی روایت نقل کی ہے کہ امام شافعیؒ جب مصر آئے تو انھوں نے ان کی خدمت میں چار ہزار دینار پیش کیے جن میں سے ایک ہزار خود دیئے تھے اور تین ہزار دینار اپنے دوستوں سے جمع کیے تھے اور اپنے بیٹے محمد کو ان کی خدمت میں پیش کیا کہ اسے تعلیم دیں۔

ابن عبد الحکم مصر کے بہت بڑے مؤرخ بھی ہیں۔ ان کی کتاب سیرت عمر بن عبد العزیز بہت مشہور تصنیف ہے۔ انہوں نے ۲۱۲ھ میں وفات پائی اور حضرت امام شافعیؒ کے پہلے میں دفن ہوئے۔

التنوخی

یہ ابن القاسم، ابن وہب اور اشہب کے شاگرد تھے۔ مغرب میں ان سے بڑا کوئی مالکی فقیہ نہ تھا۔ قیروان کے قاضی بنائے گئے تھے۔ اور المدینہ ان ہی کی طرف منسوب ہے۔ فقہ مالکی میں اسے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اسے انہوں نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے۔ قیروان میں یہی کتاب مالکیوں کا مرجع رہی۔ ابن القاسم، سعون التنوخی پر بہت مہربان تھے اور انہیں اپنے دوسرے شاگردوں سے ترجیح دیتے تھے۔

ابن خلکان فرماتے ہیں کہ التنوخی سے لوگوں نے بہت فیض پایا اور مغرب میں ان کے سبب مذہب مالکی خوب پھیلنا۔ ۲۱۲ھ میں وفات پائی۔

الثعلبی

مالکی فقہاء میں ابو محمد عبد الوہاب بن علی الثعلبی البغدادی کو بھی بڑی شہرت نصیب ہوئی۔ انہوں نے مذہب میں کئی کتابیں تصنیف کیں جن میں ”التقیین“ ”المعونہ“ بہت اہم ہیں۔

”التلقین“ کے متعلق ابن خلکان فرماتے ہیں :-

”هو مع صغير محمد من خیار الكتب وأكثرها فاشلاً“

وہ اپنے حجم کے صغر کے باوجود بہترین کتابوں میں سے ہے اور بہت مفید ہے۔ خطیب اور ابن بسام نے بھی ان کا ذکر کیا ہے۔ اور ان کو فقہائے مالکیہ میں بہت بڑا فقیہ مانا ہے۔ علاوہ میں انتقال فرمایا۔

ابن الحاجب

ابو عمرو عثمان بن عمر بھی اپنے زمانہ میں بہت مشہور ہوئے۔ وہ عزّ الدین موسیٰ الصلاحی کے حاجب یا وزیر اعظم کے بیٹے تھے۔ مصر میں تعلیم پائی اور دمشق میں ان کو زلویہ مالکیہ میں مدرسہ سنبھائی۔ اور مختصر کے نام سے فقہ میں ایک جید کتاب تصنیف کی۔ وہ صرف نہ نحو کی مشہور کتابوں شافعیہ اور کاغیہ کے مصنف ہیں۔ علاوہ میں فوت ہوئے۔

الاسکندرانی

ابو الحسن علی بن الانجب بھی بڑے فقہائے مالکیہ میں گنے گئے ہیں۔ وہ حدیث کے سبب بھی بہت ممتاز تھے۔ اسکندریہ میں چشمہ فیض عام جاری کیا۔ علاوہ میں انتقال فرمایا۔

المازنی

ابو عبد اللہ محمد بن علی المازنی۔ بڑے علماء میں سے تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کی تھیں۔ کتاب المعلم کے نام سے صحیح مسلم کی شرح لکھی۔ متقلید کے شروازن کے رہنے والے تھے۔ علاوہ میں وفات پائی۔

# علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ ادبی دنیا لاہور شمارہ ۱۰

علم کلام کے اخلاقی نتائج  
آہنی پردے کے پیچھے  
بین اور بینک

علی عباس جلال پوری  
بیگم اختر ریاض  
وزیر آغا

نور کا فارسی کلام

صبح تہذیب کا انسان

ڈاکٹر محمد باقر  
(بحث و نظر)

۲۔ میثاق۔ لاہور۔ مئی ۱۹۶۳ء

تفسیر سورہ بقرہ

اصول تفسیر

امین حسن اصلاحی  
فالد سعید

۳۔ ترجمان القرآن۔ لاہور۔ اپریل ۱۹۶۳ء

تفہیم القرآن

مغربی مادیت کے ماخذ

ابوالاعلیٰ مودودی

مریم جمیلہ۔ ترجمہ عثمان غنی

۴۔ چرخِ غمراہ۔ کراچی۔ اپریل۔ مئی ۱۹۶۳ء

ماہِ حق میں استقامت

کتاب الاعتراف کا ایک ورق

محی الدین ایوبی

ابن ہشام ہیکلی۔ ترجمہ شبیر نیازی

ابوالاعلیٰ مودودی

اسلام اور دورِ جدید



۵۔ زندگی۔ رامپور (یو۔ پی) مئی ۱۹۶۳ء

جلال الدین عمری

عبدالباری

امریا المعروف ونہی عن المنکر

بڑھتی ہوئی آبادی کا مسئلہ اسلام

۶۔ برطان۔ دہلی۔ مئی ۱۹۶۳ء

محمد تقی امینی

اعتشام احمد ندوی

لائسنس ڈاکٹر کا علمی و تاریخی پس منظر

امیر شکیب ارسلان

۷۔ معارف۔ اعظم گڑھ۔ مئی ۱۹۶۳ء

شبیر احمد قاسم غوری

قاضی اظہر مبارک پوری

محمود الحسن

ضیاء الدین اصلاحی

اسلامی ہند میں علوم عقلیہ کا رواج

عرب میں آباد ہندوستانیوں کو دعوت اسلام

عبدعزیز کے ایک واقعہ کی تحقیق

ابو عثمان جاحظ

۸۔ سب رس۔ حیدرآباد (دکن) مئی ۱۹۶۳ء

اکبر الدین

جلال شاہ جہان پوری

میر تقی میر کا کلیات فارسی

ہندو قدیم کے افادہ فلسفہ کی ایک شاخ

۹۔ البلاغ۔ بمبئی۔ مئی ۱۹۶۳ء

قاضی اظہر مبارک پوری

لطیف اللہ

مطالعات و تعلیقات

عرب قومیت اور اس کا پس منظر

۱۰۔ نوائے ادب۔ بمبئی۔ اپریل ۱۹۶۳ء

ڈاکٹر فہیمہ الدین صدیقی

طلحہ رضوی بہق

سناوت مرزا

غالب اور نفسیاتی کشمکش

غالب اور ذوق کے سہرے

شاہ صدر الدین میسوری

## اُردو مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تخصیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ روپے  
سرگزشتِ غزالی :- امام غزالی کی "المنقذ کا مرقعہ"  
ترجمہ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب  
کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے  
تعلیماتِ غزالی :- امام غزالی نے اپنی منظر تصنیف احیاء  
میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے  
یہ جولا عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کار فرما ہے  
یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور توضیحی تخصیص ہے اور اس  
کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث  
کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون :- عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کے امام  
اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات  
و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت ۲۵ روپے

مولانا محمد جعفر پھلواروی

الدین ایسر :- دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت  
بنادیا ہے ورنہ حضور اکرم کے فرمان کے مطابق دین کسان  
کی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۶ روپے  
مقامِ سنت :- وحی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟  
حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا ضروری ہے

حکمتِ رومی :- مولانا جلال الدین رومی کے افکار و  
نظریات کی یکیمانہ تشریح جس میں باہمیتِ نفسِ انسانی،  
عشق و عقل، وحی و الہام، وحدت و وجود، احرامِ آدم  
صورتِ موسیٰ علیہ السلام اسباب و جزو قد کے بارے میں رومی کے  
خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے  
تشیہاتِ رومی :- یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب  
ہے اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ  
رومی سائنات و فطرت و مکش تشبیہوں سے کام لیکر فلسفہ  
حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا  
ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا نظریہ حیات :- یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی  
کتاب اسلامک آئیڈیالوجی کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے  
اسلامی اصول و عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریہ  
حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتماع :- قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی  
فصلی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظریہ قیمت ۳ روپے  
فکاحِ غزالی :- امام غزالی کے شاہکار احیاء العلوم کی

یاسنت کا ہر مسائل حدیث میں کہاں تک لے دو بدل ہو سکتا ہے؛ اطاعت رسول کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ روپے

مباحض السنۃ :- ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

گلستان حدیث :- یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور فرائض احکام کی تشریح میں ہیں۔ قیمت ۳۵ روپے

پیشوا انسانیت :- سیرت رسول پر یہ کتاب ایک بائبل نئے نئے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے نازک مراحل پر آنکھوں نے انسانیت کو اعلیٰ قسم کی کس قدر محافظت فرماتی ہے۔ قیمت

اسلام اور موسیقی :- اس کتاب کے مطالعے آپ کو یہ معلوم ہو گا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵ روپے

اندواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز :- نکل جہیز، طلاق، تعدد ازدواج، خلع، جہر، ترک غرضیکہ انفعالی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمت عمل پر مبنی ہیں۔ قیمت ۱۲۵ روپے

مسئلہ تعدد ازدواج :- تعدد ازدواج جیسے اہم اور پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب وسنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

تحدید نسل :- پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وہ مسائل زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدید نسل ضروری ہے اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

اجتہادی مسائل :- شریعت نام ہے قانون کا جو ہر وقت میں بنا رہا ہے اور وہیں اس کی وہ منع ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بعیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

زیر دستوں کی آقائی :- مصر کے مشہور مفکر و ادیب طہ حسین کی معرکہ انگیز کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ قیمت ۵۰ روپے

الفخری :- یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن عسقلانی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شمار معتبر مآخذ میں ہے۔ بے لگ ترجمہ سادہ و تفہیم کی بنا پر اس کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے قیمت ۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق، عصری تقاضوں کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تعابلی مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تالیخ تصوف :- تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے قیمت ۲۵ روپے

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری :- قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاد اور عملاً محفوظ کیے ہیں قیمت ۲۵ روپے، حصہ دوم ۷۵ روپے

سیاست شریعہ :- اسلام نے کج سے جوہر و سبوس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا۔ جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شریعہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

اسلام میں عدل و احسان :- قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا حکم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنا پلہ بنایا تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۶۰ روپے

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

تالیخ جمہوریت :- قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لیکر عبدالغلام اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تالیخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آرٹس کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

انڈونیشیا، جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تازہ کی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اداہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، سماجی و ثقافتی تحریکوں۔ قومی اتحاد و استحکام کی جدوجہد نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے قیمت قسم اول ۹ روپے، قسم دوم ۷ روپے

گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۳۰، ۵۰ روپے

اسلام کا معاشی نظریہ :- عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام سنی تھے۔ قیمت ۱۰، ۲۵ روپے

دینِ فطرت :- اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱۰، ۷۵ روپے

عقائد و اعمال :- عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

مقامِ انسانیت :- مخالفین اسلام کے اس اعتراض کا رد کرنا کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا۔ قیمت ۲۵ روپے

خواجہ عبداللہ اختر (سابق رفیقِ بلادہ)

مشاہیر اسلام :- تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات و سوانحِ موفانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۶ روپے

سرستید اور اصلاح معاشرہ :- اس کتاب میں بطی غنی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرستید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی زعمانی پدِ قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں۔ مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے لیے سرستید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زریعہ) اسلام کی بنیادی حقیقتیں :- اراکینِ ادارہ

اس کتاب میں ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیقِ ادارہ)

اسلام اور مذاہبِ عالم :- مذاہبِ عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۵۰ روپے اسلام میں حیثیتِ نسواں :- مساحاتِ جنسی از عواجمِ زندگی، طلاق، پردہ اور تعددِ اندواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۱۰، ۷۵ روپے اسلام کا نظریہ اخلاق :- قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تقصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پسلووں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

اسلام کا نظریہ تاریخ :- اس کتاب میں یہ ثابت کیا

مذہب اسلامیہ :- مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث۔ قیمت :- ۶ روپے

بیبل :- مرزا عبد القادر بدیل کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰ روپے

اصول فقہ اسلامی :- قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوق انسانی :- قیمت ۵۰ روپے

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت :- ۲۵ روپے

ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ہمارہ) قرآن اور علم جدید :- اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم :- اسلام کی نظریں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے اس کی وضاحت۔ قیمت ۲۵ روپے

### دیگر تصانیف

تہذیب و تمدن اسلامی :- رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت

اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و

انقمار کی ایک جامع تاریخ ہے۔ قیمت حصہ اول ۶ روپے

حصہ دوم ۵۰ روپے، حصہ سوم ۷ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں :- عبد الحمید سائیک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برصغیر

پاک و ہند کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کتنی

برکات سے آشنا کیا۔ اور اس قدیم ملک کی تہذیب و

ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے۔

مآثر لاہور :- سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے :- "ارباب سیف و سیت"

میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرا حصہ

"صاحبانِ علم و قلم" لاہور کے مشائخ و علما مصنفین و شعرا

سے متعلق ہے۔ ۵۰ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار :- رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے

والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبروں کے سیاسی نظریات

پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریہ مملکت کی بخوبی وضاحت

کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔

قیمت ۵ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق :- سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفہ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور

اخلاقی اقدار کی جواہریت ہے اس کتاب میں اس کے

مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجدد ۴ روپے

غیر مبلد ۳ روپے۔  
مسئلہ زمین اور اسلام :- شیخ محمود احمد  
دعویٰ مسائل کا حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی  
کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے  
کی ایک سہی بلوغ ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

### تراجم

سکھ مسلم تاریخ :- ابوالامان امتری  
اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور  
حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، سکھ تاریخ اور عہد امتی کی  
روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۵۰ روپے  
گزشتہ صاحب اور اسلام :- ابوالامان امتری  
گورونامہ کی اسلامی تعلیمات سے کمال نکتہ نشا  
تھے۔ اور انہوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات  
اور احادیث نبوی کو کس طرح پیش کیا ہے۔  
قیمت ۶۵ روپے

حیات محمد :- ابو یحییٰ امام خاں نوشہری  
مصر کے یگانہ روزگار انشا پرداز محمد حسین امیل کی ضخیم  
کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲ روپے  
فقہ عمر :- مترجم امام خاں - یہ کتاب شاہ ولی اللہ کی  
تالیف رسالہ مذہبِ قادقِ اعظم کا ترجمہ ہے قیمت ۵ روپے  
تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ :- محمد حسین زبیری  
ڈاکٹر محمد علی چوہدری کی کتاب کا ترجمہ اسلامیہ مدارس کے  
تعلیمی اہلکاروں کی مفصل تاریخ ہے۔ (مذریعہ)

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی  
شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے  
قرآن پاک نے تعمیرِ شخصیت کے لوازم بہت عام فہم  
انعامیں بیان کر دیئے ہیں اور رسول مقبول کا مقرر  
کردہ ضابطہ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر  
فدیہ ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

ملنے کا پتہ :- سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

# PILGRIMAGE OF ETERNITY

*Versified English Translation of Iqbal's "Javid Nama"*

BY

PROFESSOR MAHMUD AHMAD

## Opinions :

"I was particularly impressed by the successful re-creation of the atmosphere of the Persian original . . . . It is a laborious effort and indeed a commendable achievement."

- Dr. JAVID IQBAL

" . . . Professor Mahmud Ahmad not only passes muster as a scholar both in Persian and English, but is also an accomplished artist in words exhibiting deep sympathy with the spirit of the original . . . ."

— *Pakistan Review*, Lahore

*Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00*

**SOLD BY ALL LEADING BOOKSELLERS**

*Ask for a copy of our complete list of publications :*

**The Secretary, Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore - 3**



Regd. No. L. 6033 JUNE 1963

آلہادہ ثقافت رجسٹرڈ نمبر ۶۰۳۳

# DIPLOMACY IN ISLAM

By AFZAL IQBAL

**A**N ESSAY ON THE ART  
OF NEGOTIATIONS AS  
CONCEIVED AND DEVELOPED  
BY THE PROPHET OF ISLAM

Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

*SOLD BY ALL LEADING BOOKSTORES*

SOON TO BE OUT

## ISLAM IN AFRICA

BY

PROFESSOR MAHMUD BRELVI

Royal 8vo., pp. (app.) 600, maps & illustrations

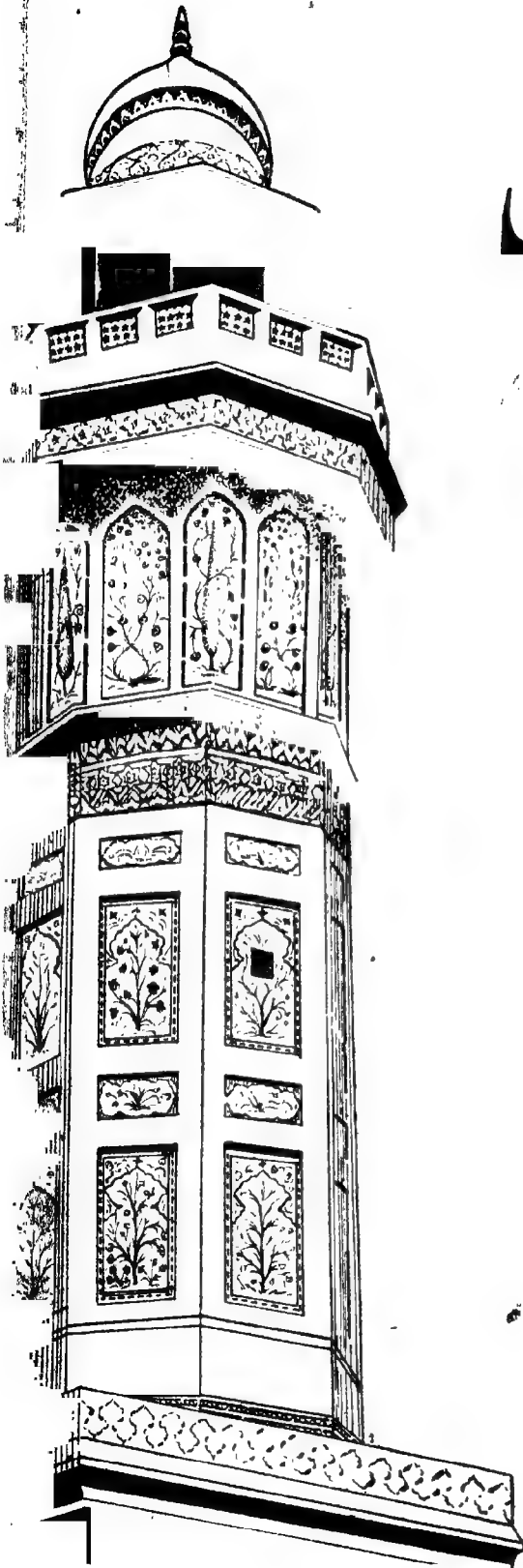
BOOK ORDERS NOW

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

# ثقافت

جولائی ۱۹۶۳

افت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور



## ENGLISH PUBLICATIONS

### ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 12



### ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 10



### METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 3.75



### FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 0.75



### MUHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick  
Rs. 4.25



### QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar  
Rs. 2.50



### KEY TO THE DOOR

By Captain T. S. Pearce  
7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

### DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 12



### WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 7



### ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 1.75



### FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin  
Rs. 1.25



### RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B. A. Dar  
Rs. 10



### SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf  
Rs. 2.50

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE—3



جولائی ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ ————— شماره ۴

ادارہ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

ادراکین

محمد جعفر بھٹو

محمد حنیف ندوی

رئیس احمد جعفری

بشیر احمد ڈار

مدیران معاون

عارف ذویح

شاہد حسین رزاقی

سالانہ : چھ روپے ————— فی پرچہ : ۶۲ پیسے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## تہذیب

۳	محمد حنیف ندوی	تاثیرات
۷	محمد جعفر بھٹو اردوی	اسلام اور فطرت
۳۲	محمد حنیف ندوی	اہل منطق کی دامانڈگیاں
۴۷	رفیع اللہ	موسیقی کی شرعی حیثیت
۶۲	.....	تبصرے
۶۵	خالد سعید	علمی رسائل کے مضامین
۶۷		مطبوعاتِ ادارہ

---

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع و ناشر
ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب کوٹ، لاہور	دین محمدی پریس لاہور	پروفیسر ایم۔ ایم شریف

## تأثرات

جب نئے علم الکلام کی ضرورت واضح ہو چکی۔ اور اس حقیقت کو تسلیم کر لیا گیا کہ موجودہ دور کے علوم و فنون، مزاج، اور رجحانات بالکل ہی جدید محتویات، جدید انداز استدلال اور جدید زبان اور جدید اسلوب اظہار چاہتے ہیں تو اس کے بعد لازم آتا ہے کہ ہم سب کے پہلے اس علم الکلام کے محتویات کی ایک فہرست پیش کریں، جسے آئندہ چل کر ہمارے ایمانیات کو زندگی بخشنا اور جلا دینا ہے۔ اور پھر بتائیں کہ فکر و نظر کے ان موضوعات کے کن کن نقاط پر بحث ہونا چاہئے۔ اور اثبات و تائید کے کن کن پیمانوں سے اس سلسلہ میں کام لینا چاہئے۔ ہماری رائے میں بدرجہ غایت اہمیت کے حامل موضوع حسب ذیل ہیں:-

- ۱- اثباتِ باری۔
- ۲- کیا یہ عام ہست و بود حقیقی ہے اور خارج میں موجود ہے یا محض ذہن کی کرشمہ سازی اور تجرید کا نتیجہ ہے۔
- ۳- کیا روح کا الگ وجود پایا جاتا ہے اور بقائے روح کے معنی شخصیت کے بھرپور اظہار کے ہیں۔
- ۴- ہماری تمدنی تقدار کی تمیین میں کیا اصول کار فرما ہونے چاہئیں۔
- ۵- کیا معاشرہ ایک تبدیل پذیر حقیقت ہے۔ اور اس کی تبدیلیوں سے فقہ و قانون کے فلسفے بدلتے ہیں۔
- ۶- ہمارا سیاسی تصور کس نوع کے اندازِ سیاست کا مقتضی ہے؟ اور

۷۔ ہمارا اخلاقی تصور کن بنیادوں پر استوار ہے؟ یا ہمارے اخلاقیات یونانی تصور سے کن مضامین میں مختلف ہیں۔

اس تفصیل کے بعد آئیے ہم ترتیب وار ان تمام عنوانوں پر اظہارِ خیال کریں۔

اثباتِ باری کا موضوع ہمارے لیے اویں اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ اسی پر ہمارے ایمانیات کا تمام تر دار و مدار ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کا وجود برحق ہے تو مذہب و اخلاق اور اقدارِ حیات کے لیے معقول و جواز موجود ہے۔ لیکن اگر اسی جانِ جاں اور منتہائے آمد کا وجود نہیں ہے تو پھر فکر و نظر کا پورا اڈھا پنچہ ہی بدل جاتا ہے۔ پھر نہ اخلاقیات میں وہ استواریاں رہتی ہیں نہ قانونِ تقدیر کا حامل قرار پاتا ہے نہ روح کی بے قراری بے چین کرتی ہے نہ آخرت و عقبے کی کھٹک قلب و ذہن میں خلش پیدا کرتی ہے اور نہ اقدارِ حیات کا مسئلہ اتنا اہم رہتا ہے کہ اس کے لیے جانِ عزیز کو خواہ مخواہ پریشان کیا جائے۔ انکارِ خدا کی صورت میں زندگی کا کوئی نصب العین، شخصی انا کے حدود سے آگے بڑھ کر ہمگیری اور عالمگیری کی سطح پر فائز نہیں ہو سکتا اور نہ نیکی و سعادت کے ساتھ ایسا لگاؤ و وابستگی ہی محسوس کر سکتا ہے زیادہ صیح تر یہ بیان میں یوں کیے کہ اللہ تعالیٰ کا تصور انسانی زندگی کو جو ایک طرح کی بے لوث اور اپنی اجتماعیتِ جُشتاہے اور اخلاقیات یا قانون و مذہب کے لیے جو عالمگیر ہیمانے عطا کرتا ہے نیز اعمال میں اخلاص اور محبت کے جن پاکیزہ و داعی کو ابھارتا ہے خدا کا انکار کر کے ہمیں ان سب نعمتوں سے دستکش ہونا پڑے گا۔

خدا کا مسئلہ ہمارے لیے گوشتِ پوست اور روح و جان کا مسئلہ ہے۔ ڈیکارٹ کی تجربیت کا لفظ آغازِ شعور و احساس کی اس کیفیت کو قرار دیا جاسکتا ہے کہ چونکہ میں ہوں اس لیے دنیا کے ہست و بود کا بھی وجود ہے۔ تو ہمارے ذوق و وجدان کی اساس یہ جملہ ہے کہ ”اگر خدا ہے تو اقدارِ حیات کا یہ کارخانہ بھی قائم ہے اور اگر یہی مصدرِ حیات، منبعِ اقدار اور جانِ تننا نہیں ہے تو پھر ہمارے لیے کوئی عقیدہ، عقیدہ نہیں رہتا۔ ہمارے احساسات و جذبات اس سلسلہ میں کچھ اس نوعیت کے ہیں کہ اگر ہمیں اس صوفیتِ حال کا مقابلہ کرنا پڑے کہ یا تو ہم اللہ تعالیٰ کے وجودِ باوجود کو تسلیم کریں

اور یا کائنات مادی کی نمایاں محسوس حقیقتوں پر ایمان لائیں تو ہم کائنات مادی کی جملہ کرشمہ سازیوں کا انکار کر دینگے مگر اللہ تعالیٰ سے کسی صورت میں بھی قطع تعلق نہ کر سکیں گے۔

لیکن جذبات و احساسات ہی سب کچھ نہیں ہیں۔ آج اللہ تعالیٰ کے وجود کا روز روشن میں انکار کیا جا رہا ہے اس لیے ہمیں اس مسئلہ پر خالص معروضی نقطہ نظر سے غور کرنا ہوگا اور بتانا ہوگا کہ اثبات باری پر کون دلائل زیادہ لائق قبول ہیں۔ اس سلسلہ میں اہم نکتہ یہ ہے کہ کانٹ نے دوجہ باری کے متعلق روایتی دلائل (کوئی، غائبی اور وجودی) پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کی قدرے وضاحت کر دی جائے تاکہ جو لوگ اس مسئلہ پر فکر و نظر کے قافلوں کو آگے بڑھانا چاہتے ہیں وہ اس امر کو ملحوظ رکھیں کہ ان کا کام بعینہ انہیں مدرسہ دلائل کو دہرا دینا نہیں ہے بلکہ یا تو ان سے بالکل مختلف روش اختیار کرنا ہے، اور اثبات و تائید کے نئے اسلوب و پہنچ کو اپنانا ہے۔ اور یا پھر تفصیل سے یہ بتانا ہے کہ کانٹ کی تنقید میں کیا خلل ہے ؟

اثبات باری کے سلسلہ میں یہ دو ہی طرز عمل ہیں جن سے اس دور کا انسان مطمئن ہو سکتا ہے تنقید کی وضاحت سے پہلے ہم اے اُردو دان حضرات اس بات کو ملحوظ رکھیں کہ کانٹ پہلا شخص ہے جس نے نہایت وقت و فکر سے انسانی براہین کا کھوکھلا پن واضح کیا ہے کہ جن پر مدرسہ حکماء صدیوں سے اتفاق کرتے چلے آئے ہیں۔ اور بتایا ہے کہ وجود باری کا مسئلہ جس منطقی اہمیت کا حامل ہے وہ دلائل کی اس نوعیت سے حل ہوتا ہوا نظر نہیں آتا، لہذا اس کے لیے ان سے زیادہ استوار زیادہ قطعی اور سمجھ میں آنے والا طریق اختیار کرنا چاہئے۔ کانٹ کی تنقید ایک مخالف، یا محدود کی تنقید نہیں، جو خدا کو نہ مانتا ہو، یا جو خدا کو زانا چاہتا ہو، بلکہ ایک ایسے مخلص ذہن حکیم کی تنقید ہے کہ جس کی عبقریت اُن فرسودہ و نا کافی دلائل سے مطمئن نہیں ہو پاتی کہ جن پر صدیوں سے مدرسہ حکماء نے الہیات کا کاغذ بلند تعمیر کر رکھا تھا۔

دلیل کوئی اس عام تاثر پر مبنی ہے کہ ہر ہر حادثہ و نوپیدا شئی کے لیے چوتھہ ایک علت و کار ہے جو اس کو کتم عدم سے نکالے اور سطح وجود پر فائز کرے، لہذا اس عالم کے لیے بھی ایک علت چاہیے کہ



جس کی طرف تخلیق و ابداع کی طرف طرازیوں کو منسوب کیا جاسکے۔ اس دلیل پر حسب ذیل تین اعتراضات وارد ہوتے ہیں:-

(۱) یہ دلیل اس وقت نتیجہ خیز ثابت ہو سکتی ہے جب ہم پہلے ہی قدم پر اس حقیقت کو تسلیم کر لیں کہ یہ عالم پہلے معدوم محض تھا اور پھر کسی تخلیقی قوت نے اسے وجود سے بہرہ ور کیا ہے۔ حالانکہ یہی بات متنازع فیہ اور ثبوت طلب ہے۔ ہم یہ تو جانتے ہیں کہ اس عالم نے اجمال سے تفصیل کی طرف قدم بڑھائے ہیں۔ اور وجود کی ہر ہر سطح میں ارتقاء و تغیر کا عمل جاری رہا ہے۔ مگر یہ کہ یہ عالم کبھی ہر سے موجود ہی نہیں تھا۔ اس کا کوئی ثبوت ہمارے پاس نہیں۔ اس بنا پر یہ دلیل مصادوۃ علی المطلوب (PETITO PRINCIPII) کے مغالطہ کا شکار ہو جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو بات بجائے خود ثبوت طلب ہے۔ اسی کو بطور دلیل و برہان کے پیش کیا جائے۔

(۲) اور اگر یہ بات صحیح ہے کہ عالم وجود کی کسی نہ کسی سطح پر ہمیشہ فائز رہا ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حیثیت محض ایک کاریگر اور صنایع کی روح جاتی ہے خالق و آفرینندہ عالم کی نہیں کہ جس نے مختلف عناصر، ذرات اور اشیاء میں ترکیب و امتزاج پیدا کیا ہے۔ اور اگر تخلیق و ابداع کو تھوڑی دیر کے لیے صفت تسلیم بھی کر لیا جائے جب بھی اس سے ایک ہر صفت موصوف خدا کا تصور برسم نہیں ہوتا ہے۔

(۳) اس دلیل میں تیسرا بنیادی نقص یہ ہے کہ آگے چل کر یہ خود تحلیل کے پر زور طلسم کو توڑ دینے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ہر مرضی ایک علت کی متقاضی ہے تو اللہ تعالیٰ کا وجود کیوں علت کا طالب نہیں ہو سکتا۔ اور اس سلسلہ تحلیل کو کیوں لانا یہ تک وسعت پذیر نہیں مانا جاسکتا۔ اور اگر بالفرض اللہ تعالیٰ کے حرم نامزد تک جا کر اسے ہر حال ختم ہوتا ہی ہے تو اسے یہیں کیوں نہ ختم کر دیا جائے۔

# اسلام اور فطرت

(سلسلہ کے لیے دیکھئے ثقافت نمبر ۱۹۶۲ء)

## چند اداوار و نواہی اور فطرت

علمائے دین نے دین کے چار بڑے حصے کیے ہیں :

(۱) عقائد یعنی ایسے حقائق جن کو بغیر کسی شبہ و شک کے پورے یقین کے ساتھ مان لیا جائے اور پورے نظام زندگی کی عمارت انہی بنیادوں پر قائم کی جائے۔

(۲) عبادات (مناسک) چند ایسے مراسم پر مشتمل جن سے یہ اظہار ہو سکے کہ ان عقائد پر واقعی ایمان ہے۔ اس کے لیے عبادات کی بجائے مناسک کا لفظ زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے کیونکہ عبادت کا تعلق پورے نظام زندگی سے ہے نہ کہ فقط مراسم پر مشتمل سے،

(۳) اخلاق - انفرادی و اجتماعی کردار و سیرت۔

(۴) معاملات - دوسروں سے برتاؤ اور باہمی روابط۔

یہ چاروں اجزاء ایک دوسرے سے اس طرح وابستہ و پیوستہ اور ایک دوسرے میں اس طرح مدغم ہیں کہ ان کا الگ الگ تصور قائم نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ ہر ایک کا مقام، باہم پیوستہ ہونے کے باوجود، جدا جدا بھی ہے، قریباً اسی طرح جس طرح ایک درخت کے مختلف اجزاء مثلاً جڑ، تنہ، شاخیں اور برگ و بار، ہوتے ہیں یا ایک انسان کے اندر دل، دماغ، معدہ، پھیپھڑے، خون وغیرہ ہوتے ہیں جو اپنی علاحدہ علاحدہ انفرادیت بھی رکھتے ہیں اور اس کے باوجود ایک دوسرے کے بغیر بے کار بھی ہیں۔

اسلام کے یہ چاروں اجزاء جدا جدا نہ نوعیتوں سے فطرت کے عین مطابق ہیں۔ عقائد اور

مناسک پر بحث اس وقت میرے موضوع میں داخل نہیں صرف اخلاق و معاملات کی وہ مثالیں پیش کرنی مقصود ہیں جو عین فطرت کے مطابق ہیں۔ ان میں بھی فقط چند — تاہم مختصر — تناہر ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ عقائد و مناسک بھی عین مطابق فطرت ہیں۔ نادیدہ حقیقتوں پر غائبانہ ایمان لے آنا کس انسان کی فطرت میں موجود نہیں۔ اگر ہمارے یقین و ایمان کا جائزہ لیا جائے تو اس کا تین چوتھائی حصہ ایسا بکھلے گا جس پر ہمارا ایمان تحقیقی نہیں تقلیدی ہے اور مشاہدہ نہیں غائبانہ ہے۔ جس فن کا ہمیں تجربی علم نہیں ہوتا اس کے بیان کردہ رموز کو ہم صرف اس لیے مان لیتے ہیں کہ اس فن کا فلاں ماہر یوں کہتا ہے یا اس نے ایسا لکھا ہے حالانکہ بار بار یہ بھی تجربہ ہو چکا ہے کہ بعض فن کے ماہرین کے فلاں فلاں نظریے غلط بھی ثابت ہوتے ہیں، اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہ غلط بھی کسی وقت غلط ہو جائے۔ پھر وہ ایمان بالغیب کیونکر خلاف فطرت تسلیم کیا جاسکتا ہے جس کا معلم ایک سچا، دانا، بے غرض، پختہ کردار — رسولِ دینی — ہو اور اپنے معاملے کو ترک شہہ کے ساتھ نہیں بلکہ پورے جزم و یقین کے ساتھ، اور کسی مخالطہ فہم کی وجہ سے نہیں بلکہ پورے شعور و دانست کے ساتھ، اور دروادی میں وقتی طور پر نہیں بلکہ ساری عمر بار بار کی تکرار کے ساتھ پیش کرے اور بڑی سے بڑی آزمائش بھی اسے اس کے اظہار سے نہ ہٹا سکے۔ اور صرف اسی قدر نہیں بلکہ اس نے اپنے پیش کردہ حقائق میں کبھی کسی مصطلح سے ادنیٰ سے ادنیٰ ترمیم بھی نہ کی ہو اور پھر اسی حقیقت کو نہراؤں ویسے ہی سچے، عاقل بے لوث اور پختہ سیرت انسان و انبیاءؑ بھی کہہ چکے ہوں۔ (اور کروڑوں بلند انسانوں نے بعد میں بھی تسلیم کر لیا ہو)؟ فرمائیے ایسی حقیقت کو ذاتی مشاہدے کے بغیر اگر ایک انسان کامل پر اعتماد کر کے مان لیا جائے تو یہ ایمان غائبانہ فطرت کے خلاف ہو گا یا عین فطرت؟ ہم میں کتنے ہیں جنہوں نے ایم یا امید یا دوسرے جراثیم کو بچشم خود خود دین سے دیکھا ہے؟ کس کس نے الیکٹرون، نیوٹرون اور پروٹون کی عجیب الحركات گردشوں کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا ہے اور کون کون سے اہل علم محقق ہیں جنہوں نے ایچکر کو اسی طرح محسوس کیا ہے جس طرح اس کے دریافت کرنے والوں نے کیا ہے؟ اگر ان چیزوں پر ایمان بالغیب

لایا جاسکتا ہے اور یہ ایمانِ فطرت کے خلاف نہیں۔ — اور ان حالیکہ ان نظریات میں آئندہ  
 بہتری و ترمیمات بھی متوقع ہیں۔ — تو ان انبیاء کے پیش کردہ تصورات پر ایمان لانا کیوں خلافِ  
 فطرت ہو گا جن کی سیرت، دماغ، قوتِ فکر، ذریعہٴ علم ہر چیز بلند تر سطح پر شکنجہ ہے اور بے دخل ہے؟  
 ایمان بالغیب یعنی غائبانہ یقین کی حقیقت تسلیم کر لینے کے بعد اس کے مطابق ”مناسک“ کا  
 ادا ہونا بھی عینِ فطرت ہے۔ کسی ریاست کی وفاداری کا اظہار اس کے جھنڈے کو سلامی دے کر  
 ہوتا ہے حالانکہ اہلِ ریاست کے مساہلِ زندگی کا اس رسم سے کوئی تعلق نہیں۔ محبت کا اظہار  
 جان و مال، وقت اور دوسری متابعِ عزیز کے ایشار سے ہوتا ہے، حالانکہ اگر یہ نہ کیا جائے تو محبت  
 میں کوئی کمی نہیں آتی۔ — وفاداری، اعتماد، خوف، محبت، امید وغیرہ کا اندرونی جذبہ اپنے  
 اظہار کے لیے خود ایک شکل اختیار کر لیتا ہے۔ بس یہی ہے وہ چیز جو اگر عبودیت و بندگی کے اظہار  
 کے ساتھ ہو تو اسے مناسک اور فقا کی اصطلاح میں عبادات کہتے ہیں۔ یہ چند مراسم پرستش  
 ہوتے ہیں جو بے ساختہ بھی ہو سکتے ہیں اور کسی قدر تکلف و آدرد کے ساتھ بھی۔ یہ نفسِ شے عینِ  
 فطرتِ انسانی ہے۔ رہے اظہار کے طریقے تو وہ ”فطرتِ عقل“ کے مطابق ہیں جس کا ذکر آگے آئے گا۔  
 عقائد و عبادات پر بحث اس وقت پیش نظر نہیں۔ صرف ربطِ مابعد کے لیے چند اشارے کر دیے  
 گئے ہیں۔ اس سے آگے اخلاق و معاملات ہیں۔ ان دونوں پر بھی بہ تمام و کمال بحث اس وقت ممکن نہیں  
 اور نہ ہر پہلو کو ایک ہی محبت میں پیش کیا جاسکتا ہے ہم اس موقع پر صرف چند مثالیں پیش کریں گے  
 جن سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ ان کے تجزیہ و تحلیل میں بھی قرآن نے فطرتِ انسانی ہی کو پیشِ نظر رکھا  
 ہے اور اسلام اپنے اس حصے کے لحاظ سے بھی عینِ دینِ فطرت ہی ہے۔

ان تشریحات میں قدم رکھنے سے پہلے یہ خوب ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اخلاق اور معاملات  
 دراصل ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ اخلاق ہوتے ہی اس لیے ہیں کہ معاملات درست و  
 راست ہوں اور معاملات کی راستی و درستی اخلاق ہی کا مظہر ہوتی ہے۔ اخلاق کا تمنا انسان کی اپنی  
 ذات سے تعلق نہیں۔ انسان ہر اخلاوت پسند ہو لیکن ضروریاتِ زندگی اسے کسی نہ کسی سے کوئی

رابطہ و تعلق پیدا کرنے پر مجبور کر دیں گی اور جہاں اس کا کسی سے کسی قسم کا واسطہ پیدا ہوا اور اخلاق نے معاملات کی شکل اختیار کر لی کیونکہ اخلاق کے ظہور ہی کا دوسرا نام معاملات ہے۔ غرض ان دونوں اجزائے دین کو بالکل الگ کرنا ناممکن ہے۔ لہذا جو احکام اخلاق سے متعلق ہوں گے ان کا ظہور معاملات سے الگ نہیں ہو گا اور معاملات کے متعلق جو ادا امر و نواہی ہوں گے وہ اخلاقی عناصر سے کبھی خالی نہیں ہوں گے۔ اس باہمی پیوستگی کے باوجود اخلاق و معاملات کے مزاج میں کچھ بائیک سے فرق بھی ہیں۔ ان کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ احکام دونوں کے فطرت کے مطابق ہیں لیکن دونوں کی فطرتیں نوعیت کے اعتبار سے کسی قدر جدا گانہ ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ جس نقطہ نگاہ سے ایک اخلاقی حکم مطابق فطرت ہے اسی نقطہ نگاہ سے کوئی معاملاتی حکم بھی عین فطرت ہو۔ یہ ہو سکتا ہے اور بہ کثرت اس کی مثالیں موجود ہیں کہ اخلاق اور معاملات کے تقاضے کسی وقت الگ الگ بھی ہو جائیں۔ سرسری نگاہ سے ان دونوں کا فرق یوں ظاہر کیا جاسکتا ہے:

- (۱) معاملات کا قانون سے گہرا تعلق ہے اور اخلاق قانون سے بلند تر چیز ہے۔
- (۲) قانون معاملات اخلاق کی کمی کی وجہ سے بنتے ہیں لیکن قانون اخلاق معاملات کی کمی کے سبب نہیں بنتے۔

(۳) قانون معاملات اخلاق کی کمی بیشی سے بدلتے رہتے ہیں لیکن اخلاقی اقدار قریباً سب غیر متبدل ہوتے ہیں۔

- (۴) قانون معاملات کی حکومت صرف ظاہر پر ہوتی ہے اور قانون اخلاق دل پر حکمرانی کرتا ہے۔
- (۵) قانون معاملات کی اصل روح اخلاق ہی ہے اور اس کی قوت منغذہ بھی اخلاق ہی ہیں۔
- (۶) اخلاق اصل بنیاد ہے اور معاملات اس کی فرع اور منظر ہے۔

(۷) قانون ذریعہ ہوتا ہے، منسانی شرائط کو روکنے کا اور اخلاق خلاق ہے انسانی شرائط کو۔

(۸) قانون معاملات فرد کی راہیں بھی پیدا کر دیتا ہے اور قانون اخلاق گریز کی راہیں بند کرتا ہے۔

(۹) ایک اچھی سوسائٹی کا عرف اخلاق سے بننا تو ممکن ہے لیکن صرف قانون معاملات سے

بننا تقریباً محال ہے۔

(۱۰) اخلاق کو ابتدائی فطری چیز ہونے کی وجہ سے اولیت و تقدم حاصل ہے اور معاملات اس لحاظ سے مؤخر ہے۔

(۱۱) معاملات کا تعلق "عقل" سے ہے اور اخلاق کا عشق سے۔

فرض کیجئے آپ کہیں جا رہے ہیں اور کسی دیر آنے میں آپ کو ایک اپاہج منہدی جلدی امراض کا مارا خون اور پیپ سے آلودہ ملتا ہے۔ عقل جو معاملات کے قانون پر حاوی ہے یہ کہے گی کہ میری خدمت سے یہ بچ تو سکتا نہیں، میرا فلاں ضروری کام قومی خدمت سے تعلق رکھتا ہے اسے مؤخر نہیں کرنا چاہیے۔ اگر اس کی خدمت کی جائے تو کوئی دیکھ کر نصیحت لینے والا بھی نہیں۔ اگر اسے چھوڑ دیا جائے تو کوئی ملامت کرنے والا بھی موجود نہیں علاوہ ازیں یہ منہدی مرض اگر مجھے لگ گیا تو میں بھی مارا جاؤں گا اور خدا جانے کتنوں کو میرا مرض لگ جائے۔ غرض عقل ہزار طرح کے حیلے تراش لے گی اور وہ اپنے اند ہی اند اپنا "معاملہ" صاف کر لے گا۔ لیکن انسانیت کا عشق جو جان ہے اخلاق کی اسے کچھ دوسرے سلوک پر آمادہ کرے گا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ مثال سو فیصد فٹ لے لے اور عقل اس عشق کو بے وقوف بنا کر کچھ شاندار توجہات بھی پیش کر دے لیکن یہ ایک واقعہ ہے کہ بعض اوقات دونوں کے تقاضوں میں باہمی کشمکش ہو جاتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ معاملات اور اخلاق ایک دوسرے میں مدغم ہونے کے باوجود اپنی انفرادی حیثیت بھی رکھتے ہیں۔ اس لیے دونوں کے احکام جدا گانہ حیثیتوں سے بھی فطرت سے مطابقت رکھتے ہوں گے اور متحدہ فطرت سے بھی۔

مختصر اہم دونوں کی فطرتوں کی مطابقت کیوں ظاہر کر سکتے ہیں کہ معاملات کے متعلق جو احکام دیے گئے ہیں وہ "فطرت عقل" کے مطابق ہیں اور بتنے اخلاقی احکام ہیں وہ "فطرت وجدان" کے مطابق ہیں اور یہ دونوں فطرتیں انسان کے اندر موجود ہیں۔

ہم اوپر بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح کائنات میں ہر ایک شے کی ایک فطرت ہوتی ہے

اسی طرح ”عقلِ انسانی“ کی بھی ایک فطرت ہے۔ یہ فطرت عقل کیا ہے؟ ارتقاء، دریافت، مجہول سے معلوم کو حاصل کرنا اور ایک صحیح نتیجے پر پہنچ کر مطمئن ہونا۔ اس مقصد کے لیے عقل ہر طرف ہتھ پاؤں مارتی ہے۔ جس علم و فن کا مسئلہ ہو گا اس کی گرائیوں میں انوکھ تہ تک پہنچے گی اور حقیقت کا پتہ چلائے گی۔ عقل ایک بہت بڑے عاقل کی ہو یا بہت سے عقلوں کی۔ ایک زمانے کے عقلوں کی ہو یا بہت سے ادوار کے عقلوں کی ہو۔ اس کا کام ہے ٹھیک ٹھیک نتیجے پر پہنچنا۔ مسئلہ جتنا سادہ ہو گا اتنا کم وقت لے گی اور جتنا دقیق ہو گا اتنی دیر لگائے گی۔ کتنے مسائل ہیں جن کا پہلے کوئی صحیح تصور بھی موجود نہ تھا۔ لیکن صدیوں کی مشاہداتی اور تجرباتی کاوشوں کے بعد آج عقل اس کی حقیقت کو پا گئی اور اسی طرح آگے ارتقاء پر ارتقاء کرتی جائے گی۔ بیسیوں حقائق ایسے ہیں جو دو اور دو چار کی طرح معلوم کرتے ہیں عقلِ انسانی نے بہت قلیل عرصہ لیا۔

کہنا یہ ہے کہ معاملات میں اسلام نے انسان کی جو راہنمائی کی ہے اس کے تمام اجزاء ”فطرتِ عقل“ کے مطابق ہیں۔ بعض حقیقتوں کو عقل بڑی حد تک پا چکی ہے اور بعض احکام ایسے ہیں کہ عقل گر بڑا کر اسی مقام پر پہنچے گی جہاں قرآن کی وحی صدیوں پہلے پہنچ چکی ہے۔ معاملات کوئی ایسی مابعد الطبیعی قسم کی چیز نہیں جس کی تہ تک پہنچنے میں صدیاں درکار ہوں اور پھر بھی عقلی رسائی مشکوک ہی رہے۔ معاملات روشن حقیقتیں ہیں اور فطرتِ عقل ان کی کہنہ تک جلد پہنچ سکتی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ہر دور کی عقل کی ایک خاص پہنچ ہوتی ہے اور وہ وہیں تک پرواز کر سکتی ہے لیکن اسلامی قانونِ معاملات کا یہ اعجاز ہے کہ جب کسی دور کی عقل پچھلے دور کی عقل سے آگے بڑھے گی تو اس وقت بھی اس کی پرواز اسلامی قانونِ معاملات ہی تک ہوگی۔ آج وہ اسے معاشرتی نقطہ نگاہ سے سو فیصد درست سمجھے گی تو کل اقتصادی زاویہ نظر سے بھی اسی طرح ٹھیک جانے گی۔ پھر دیگر ادوار عقل میں وہ نفسیاتی معیار سے جانچ کر بھی اسی نتیجے پر پہنچے گی اور اخلاقی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد اسی

مقام پہنچنے کی سعادت حاصل کرے گی۔ — مزید برآں جس علم و فن میں جتنی ترقی ہوتی جائے گی۔ اتنی ہی اصل حقیقت روشن سے روشن تر ہوتی جائے گی۔ غرض ہر دور میں ہر لحاظ سے فطرت عقل سے ہم آہنگ ہوتی چلی جائے گی۔

اسی طرح اسلام کی اخلاقی تعلیمات کو بھی سمجھنا چاہیے۔ بلاشبہ یہ شعبہ دین بھی فطرتِ عقل ہی کے مطابق ہے لیکن اور مزید لطافت کے ساتھ اور کسی قدر عقل کی قانونیت سے بلند تر ہو کر۔ ہم ایسا کیوں کہہ رہے ہیں اس کی وجہ ان نمبروں میں گزر چکی ہے جہاں ہم نے قانونِ معاملات اور قانونِ اخلاق کا فرق بتایا ہے۔ معاملات اگر قانون کی شکل اختیار کر لیں تو زیادہ کامیاب نہیں رہتے اگر ان پر اخلاق کا غلبہ ہو تو وہ قانونیت سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ پڑوسی سے ہمدردی کرو۔“ اس چھوٹے مگر وسیع المعنی الفاظ کو آپ قانون کا جامہ پہنا کر اپنے مقصد میں زیادہ کامیاب نہیں ہو سکتے اس لیے کہ ہمدردی ایک ایسا شریعہ جذبہ ہے جو قانون سے نہیں پیدا ہو سکتا۔ اگر قانون ظاہری پابندی کروا بھی لے تو اس میں دس رخنے نکل سکتے ہیں اور دس راہ ہائے فرار پیدا ہو سکتی ہیں۔ ہمدردی تو دل سے ابھرنے والا ایک جذبہ ہے اور دل پر قانون کی گرفت کبھی نہیں ہو سکتی۔ لیکن یہی الفاظ پڑوسی سے ہمدردی کرو۔“ اگر اخلاق کا جامہ پہن لیں تو کسی قانونی و باؤ یا سیاسی نگرانی کے بغیر ہی حسن و خوبی کے مقصد حاصل ہو گا۔ — یہی وجہ ہے کہ ہم اسلام کی اخلاقی تعلیمات کو فطرتِ عقل سے بالاتر فطرت کے مطابق قرار دیتے ہیں۔ اسے آپ وجدانِ عقلی کیسے یا فطرتِ سلیمہ نام دے لیجیے، ہر حال یہ اسی فطرت کے مطابق ہیں۔

ہم پہلے معاملات کی چند مثالیں پیش کریں گے۔ اس کے بعد انشاء اللہ اخلاق کی مثالیں دیں گے۔

معاملات کا تعلق ہی دو سروروں سے ہوتا ہے اور اپنے بال بچوں سے شروع ہو کر سارے عالم میں پھیل جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قدرۃً اس کے بہت سے شعبے ہو گئے ہیں۔ مثلاً؛



عائلی معاملات

خاندانی معاملات

قومی معاملات

ملکی معاملات

سیاسی یا بین الاقوامی معاملات

معاشی یا اقتصادی معاملات

معیشی معاملات

عدالتی معاملات

یہ سب کے سب عمرانی (سوشل) زندگی کے شعبے ہیں اور اسی کا حسن و جمال مقصود ہے تمام قوانین معاملات کے ذریعے۔ لیکن یہ کبھی نہ بھولنا چاہیے کہ اسلام کا کوئی سوشل قانون نرا قانون معاملات نہیں۔ معاملات کے متعلق شاید کوئی ایسا قانون نہ ہو گا جو قانون اخلاق کے غالب عنصر سے خالی ہو۔ تمام قوانین معاملات کی بنیاد اخلاق ہی پر رکھی گئی ہے۔ لہذا جہاں ہم اس باب میں کوئی بات فطرت عقل کی مطابقت میں دکھائیں گے وہاں عقل لطیف، یا وجدان صحیح یا فطرت سلیمہ کی مطابقت کی طرف بھی اشارہ کرتے جائیں گے۔

مشہور ہے کہ انسان فطرۃً مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ مدنیت سے مراد اگر شہریت نہ لی جائے تو یہ قول اس لحاظ سے بالکل صحیح ہے کہ انسان فطرۃً سوشل اور عمرانی الطبع واقع ہوا ہے۔ اجتماعیت ایک ایسی فطرت انسانی ہے جس کے بغیر انسانی زندگی و بقا محال ہے۔ انسان کے وجود میں آتے ہی اسے چند ایسے انیس ملتے ہیں جن کے بغیر وہ زندہ ہی نہیں رہ سکتا۔ وہ انیس والدین ہیں یا دوسرے مرنے والے جو بال پوس کر اس کی حیات کو برقرار رکھتے ہیں۔ پھر جوں جوں وہ اپنی عمر میں ترقی کرتا جاتا ہے اسے مزید انسانوں سے واسطہ پیدا کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی جاتی ہے۔ محفوظ ذات کے چند تقاضے فطرۃً اس کے پیچھے لگے ہوتے ہیں۔ ٹھیک،

جنی اور حفظی تقاضے بغیر دوسرے انسانوں کے تعاون کے کس طرح پورے ہو سکتے ہیں؟ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ تعاون کا یہ تعلق سارے جہان سے ظاہر و باطنائیکاً نہیں ہو سکتا۔ کچھ لوگوں سے اسے بار بار واسطہ پڑے گا اور بعض سے کبھی کبھی۔ کسی سے براہ راست اور کسی سے بالواسطہ یا بالورسائط۔ کسی سے قلبی تعلق اور دلی انس ہوگا اور کسی سے نہیں۔ کسی سے نفرت و عناد کا تعلق ہوگا اور کسی سے محبت و خلوص کا۔ اسے اگر سوسائٹی میں رہنا ہے — اور اس کے بغیر چارہ بھی نہیں — تو اسے سب سے نباہ کرنا پڑے گا۔ اور اگر وہ امن، حسن، خوشی کے ساتھ یہ نباہ کرنا چاہتا ہے تو اس کے سوا اور کوئی دوسرا راستہ نہیں کہ وہ اور اس کے دوسرے اہل تعاون ایک ایسے معتدل و متوازن اصول زندگی کے پابند ہوں جو فطرت اجتماعیت سے زیادہ سے زیادہ قریب ہو اور پوری سوسائٹی کے لیے زیادہ سے زیادہ مفید ہو۔ یہی بنیاد ہے عمرانی اصول حیات کی۔

اگر ہم غور کریں تو اس سوشل زندگی کا اصل نقطہ آغاز عائلی زندگی ہے جہاں پوری اجتماعی زندگی سمٹ کر ایک مختصر سی چار دیواری میں آجاتی ہے اور یہی پھیل کر ساری کائنات کو اپنے احاطے میں لے لیتی ہے۔ یہاں صرف نبھانے کے کچھ ظاہری اصول ہی نہیں ہوتے بلکہ اسی کے اندر ایک روح بھی ہوتی ہے۔ صرف دماغ کام نہیں کرتا، دل بھی ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ فقط ہاتھ پاؤں اور زبان ہی حرکت میں نہیں آتے بلکہ اخلاص، محبت، بے لوثی اور ایثار کے اعلیٰ جذبات بھی ساتھ ساتھ پلٹے ہوتے ہیں۔ یہاں صرف معاملات نہیں ہوتے بلکہ اخلاق کے اعلیٰ صفات نمایاں طور پر غالب ہوتے ہیں۔ غرض گھر، گلی اور عائلی زندگی ہی عمرانیت کی خشتِ اول ہے۔

اس عائلی زندگی میں بنیادی حیثیت زوجین کو حاصل ہے اور ان ہی کی فرع ہے اولاد۔ یہی اولاد در اولاد پھیل کر ایک وسیع خاندان بنتا ہے۔ پورے کمرہٴ ارض میں انسانوں کی آبادی اسی طرح پھیلی ہے۔ اس لیے عائلی زندگی کو سوسائٹی میں بڑی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اسلام نے اسی وجہ سے اسے خاص اہمیت دی ہے۔ قرآن پاک میں ایک پوری لمبی سورت سورہٴ نسا

ان ہی عائلی پیچیدگیوں کو حل کرنے کے لیے نازل فرمائی ہے۔ پھر بار بار اس مسئلے کی طرف مختلف مقامات پر توجہ دلائی ہے کیونکہ اسی کی درستی پر ہر دینی سوشل زندگی کی درستی متوقف ہے۔ ہم بھی اسی بیان سے اس باب کا آغاز کرتے ہیں۔

عائلی زندگی کے قوانین

ازدواجی زندگی سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے، اور ازدواجی زندگی کی ابتدا جس مرحلے سے شروع ہوتی ہے اس کا نام دینی اصطلاح میں نکاح ہے۔ نکاح دراصل ایک معاہدہ ہے مرد و زن کے درمیان، ایک الگ گھر بسا کر علاحدہ خاندان کی بنیاد ڈالنے کے لیے۔ فطرت نے ان دونوں ایجابی و سلبی تاروں کے اتصال میں ایسی برقی کشش رکھی ہے جو ناقابل شکست ہے اور ناقابل انکار۔ اسلام چونکہ دین فطرت ہے اس لیے اس نے تہجد کی کہیں حمایت نہیں کی ہے۔ تہجد و فطرت کے خلاف ہے اس لیے اسلام کے تمام احکام اس بارے میں تائید نکاح ہی میں ہیں۔ مثلاً:

«وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَأَمَّا كُمُ ط انْ يَكُونُوا فَقَرَاءَ يُغْنِيَكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ»۔

یعنی تم خود مختاروں میں اور تمہارے زیر دستوں میں جو لوگ مجرور ہیں اور نکاح کے قابل ہیں ان کا نکاح کر دو۔ اگر وہ محتاج بھی ہوں گے تو اللہ انھیں غنی کر دے گا۔

اس آیت میں چند باتیں قابل غور ہیں۔ اولاً یہ کہ صاحب حیثیت لوگوں کا صرف اتنا ہی فرض نہیں کہ خود نکاح کا ثواب حاصل کر کے بیٹھ جائیں بلکہ ان کا سوشل فرض ہے کہ ان کی اولاد میں، کنبے میں، نوکر و چاکر وں میں جو مرد و زن صالح (قابل ازدواج) ہوں ان کا نکاح کرانے میں بھی اپنے نکاح کی طرح دلچسپی و کوشش سے کام لیں۔ ثانیاً یہ کہ معاشی تنگی کا خوف اس فرض کو انجام دینے میں حائل نہیں ہونا چاہیے۔ بعد از نکاح دسے واریوں کا فطری احساس خود انھیں بفضل الہی غنی کر دے گا۔

(۲) النکاح سنتی ومن رغب عن سنتی فلیس منی (حدیث) نکاح میرا طریقہ ہے، جو اس سے منہ موڑتا ہے وہ میرے طریقے سے باہر ہے۔

(۳) من استطاع منکم البارة فلیتزوج فانہ یغض للبصر و احسن للفرج درواۃ اللہ (امام کا) تم میں جو نکاح کر سکتا ہو وہ ضرور شادی کرے کیونکہ یہ نگاہوں اور شر مگاہ کو محفوظ رکھنے کے لیے سب سے بہتر ذریعہ ہے۔

(۴) من تزوج فقد استكمل نصف الایمان فلیتق اللہ فی النصف الباقی (اداسط) شادی کرنے والا نصف ایمان کی تکمیل کرتا ہے۔ باقی نصف میں وہ تقویٰ اللہ کو اپنا شعار بنائے۔ یہ عام احکام نکاح کے عمومی حکم کی اہمیت واضح کرنے کے لیے کافی ہیں۔ لیکن اسے نہ بھولنا چاہیے کہ بعض انفرادی صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں جب کسی فرد خاص کے لیے نکاح کا نہ کرنا ہی بہتر یا ضروری ہو۔

ظاہری کشش تو ہر یاہوی میں مفعود ہو۔  
یا جنسی قوت سے عاری ہو۔

یا مرد کفالت کی صلاحیت سے یا عورت اپنے فرائض ادا کرنے سے یکسر قاصر ہو۔  
یا فی الواقع کوئی قومی شدید ضرورت کے لیے زندگی کو وقف کر دے اور اذواجی زندگی اس میں حائل ہو اور وہ باسانی اس تھک و کمر برداشت کر سکے۔

غرض ایسی صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں جہاں نکاح سے انسان دستکش رہے لیکن یہ انفرادی حکم ہوگا عام اصول وہی ہوگا جو نزغیات نکاح میں بیان کیا گیا ہے

نکاح کی اصل الاصول بھدا رزن و مرد کا ذاتی باہمی سمجھوتہ ہے جو دونوں کے اپنے اپنے حقوق و فرائض پر مشتمل ہے۔ لیکن اتنا بھر سمجھوتہ تو دنیا کے تمام حیوانات بھی کر لیتے ہیں۔ انسان کے اس باہمی سمجھوتے میں کچھ مزید شرائط بھی شامل ہیں۔ مثلاً

بھداد اولیا کی مفاہمت و موافقت

کم از کم دو گواہوں کی موجودگی

کفالت کا لحاظ

مال ہر کی ادائیگی

زوجین کا اقرار (بشرط ایجاب و قبول)

ان چیزوں کی تفصیلات میں جانا مقصود نہیں۔ کتب فقہ میں ان سب کی تفصیلات  
و ماخذ موجود ہیں۔ سب کا مقصد صرف یہ ہے کہ:

زوجین کو اپنے فرائض کا احساس رہے

صنف لطیف کی ضروری رعایتیں پیش نظر رہیں

خدا و انگیز احتمالات نہ پیدا ہونے پائیں

اس طرح کی حیوانی آزادی نہ پیدا ہو جو اپنی پسند کے آگے تمام سوسائٹی کی پسند کو ختم

کر دینے کا جذبہ پیدا کرے

دونوں کے حسن معاشرت کا امکان زیادہ سے زیادہ پیدا ہو۔

ان مقاصد کی روح کو باقی رکھتے ہوئے بعض شرطوں میں ناگزیر ترمیم کی بھی اجازت ہے۔

مثلاً اگر عودت پوری طرح ذمی قسم ہے اور اپنے معاملات کو اپنے اولیاء سے بہتر سمجھتی ہے خواہ

بسیب تشبہ (نزد ابو صیفہؓ) یا بسیب بلونع (نزد شافعیؒ) تو اس کے اپنے انتخاب کو اولیاء

کی رائے پر ترجیح ہوگی۔ اگر نباء کی خوشگواہی متوقع ہو تو خاندان یا پیشے کی کفالت نظر انداز

کی جا سکتی ہے۔ اگر مال ہر موجود نہ ہو تو کسی غیر مالی صلاحیت کو بھی ہر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اگر

زوجین زبان یا قسم سے اقرار کرنے کے قابل نہ ہوں (مثلاً گونگے) تو محض اشارے کا اقرار بھی

کافی ہے۔ ان تمام باتوں سے آپ اسی نتیجے پر نہیں گئے تو انہیں بشرط نکاح اپنی ایک خاص روح

رکھتے ہیں جن کو مختصراً اوپر بیان کیا گیا ہے اور یہ سب کچھ فطرت عقل کے عین مطابق ہے۔

نکاح کے بعد ہی زوجین ایک نئے دور زندگی میں قدم رکھتے ہیں۔ نکاح کا ہو جانا کوئی مشکل

ہام نہیں۔ اس کے متعلق جو ترغیبات ہیں اور جن کا کچھ ذکر اوپر آچکا ہے وہ اس لیے نہیں ہیں کہ دنیا اس سے بھاگتی ہے۔ جہاں تک زن و مرد کے اتصال کا تعلق ہے وہ ایک ناقابل انکار فطرت ہے۔ اس لیے اس کے متعلق کسی ترغیب کی ضرورت ہی نہ تھی۔ یہ ترغیبات تو صرف اس لیے ہیں کہ جو لوگ زن و مرد کے وجود کو محض تسکین جنسی کا ذریعہ سمجھتے ہیں یا محض افزائش نسل کا بہانہ تصور کرتے ہیں وہ اسے ایک اعلیٰ اخلاقی فرض سمجھ کر اس کی اصل ذمے واریوں کا احساس کر لیں اور دوسری طرف جو لوگ اسے خلاف تقویٰ چیز سمجھتے ہیں اور تجرد کی غیر فطری زندگی کو ایک مقدس فعل تصور کرتے ہیں وہ اسی کو عین تقویٰ کی زندگی بنائیں اور سمجھیں۔ غرض دونوں افراط و تفریط کے درمیان اگر کوئی نقطہ اعتدال اور مرکز توازن ہے تو وہ عرف نکاح ہے۔ اسلامی نکاح — آپ خود سوچیے تقویٰ، نسل پروری، ہمدردی و تعاون اور ذمے دارانہ زندگی کے اعلیٰ و شریفانہ احساسات کبھی ایسے شخص میں پیدا ہو سکتے ہیں جو اس قانونی و روحانی معاہدے (نکاح) کے بغیر صرف تسکین ہوس کے لیے جہاں دل بجاتا ہو چلا جاتا ہو؟ اور کیا وہ شخص فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے جو بلاوجہ معقول فحش کو پسند کیے ہوئے ہے دراصل لیکہ حیوانات و نباتات ہی نہیں بلکہ اب جمادات تک میں زراہ کا فلسفہ اور فاعل و منفعل کا وجود مستحکم ہو گیا ہے؟

ہر کیف کمنا یہ ہے کہ ترغیبات نکاح اس لیے نہیں کہ دنیا اس فطری اتصال سے بھاگتی ہے بلکہ اس کے وجہ دوسرے ہیں جو ابھی بیان کیے گئے ہیں۔ محض اتصالی غبت دلانے کے لیے بہت کم احکام دیے گئے ہیں اس لیے کہ اس کی ضرورت بھی انہیں۔ جو اصل احکام ہیں وہ وہ ہیں جو بعد از نکاح کی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ نکاح کے بعد ہی زندگی ایک نئے دائرے میں قدم رکھتی ہے جو انسانی کردار کی امتحان گاہ ہے۔ احکام کی ضرورت اسی حصہ عمر کے لیے ہے اور اسلام نے اسے بہ تمام و کمال بیان کر دیا ہے اور اس کا ایک ایک جز عین فطرت عقل کے مطابق ہے۔

اسی مقام سے معاشرۃ النسا کا باب شروع ہوتا ہے جو معاشرۃ عامہ اور مشعل زندگی

کا مقیاس ہے۔ اس بارے میں اسلام کے جو احکام ہیں ان کو جاننے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ وہ کون سے فطری حقائق ہیں جو یہ ہدایات دینے میں اسلام کے پیش نظر ہیں۔ اگر آپ رجالی اور انسانی فطرتوں کا مطالعہ کریں تو اس نتیجے پر پہنچے بغیر نہیں رہ سکتے کہ کچھ باتیں دونوں میں مشترک ہیں اور کچھ باتیں ایسی ہیں جہاں دونوں کے فطری تقاضے الگ ہو جاتے ہیں۔ مثلاً فعل و انفعال کا فرق مرد و زن میں ایک مسلم فطری حقیقت ہے جسٹانی ساخت کی طرح جسمانی قوت و ضعف اور صلاحیت و نزاکت کا فرق بھی کوئی دقیقہ نہ نہیں۔

دماغی اعتبار سے بھی دونوں کا ثقل و خفت سائنس کی مسلمہ حقیقت ہے۔ مزاجی و عقلی لحاظ سے بھی دونوں کی بھستگی و خامی کوئی پوشیدہ راز نہیں والدہ (جھننے والی) اور مولود (جس پر مولود کی کفالت کی ذمہ داری ہے) کے فرق سے کون الگ کر سکتا ہے؟

شدائد (خواہ جنگی ہوں یا گامباری) کی برداشت کی صلاحیتوں کا فرق کے نہیں معلوم؟ دونوں کی پسند و انتخاب کے فرق سے کون ناواقف ہے؟

ان تمام فروق کو سامنے رکھنے کے بعد یہ اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں کہ فطرت نے خود دونوں کی فطرتوں اور صلاحیتوں میں فرق رکھا ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ دونوں کے دائرہ عمل کا تعین ان ہی فطری صلاحیتوں کی بنیاد پر کیا جائے۔ عورت اپنی رائے، عقل، مزاج، پسند و ناپسند، فطری و باطنی ساخت کے اعتبار سے ایک کڑی (Link) ہے صاحب عقل مرد اور بے عقل بچے کے درمیان۔ کبھی وہ اس سطح پر ہوتی ہے اور کبھی اس سطح پر۔ اسے بچہ سمجھ کر کا ندھو براٹھائے پھر نا بھی غلط ہے اور نبرد آزما پہلوان تصور کر کے شدائد ایام کے سامنے سینہ سپر کرنا بھی غلط ہے۔ اگر بڑے اور بچے کے دائرہ عمل جدا جدا ہیں تو عورت و مرد کے حلقے فرائض بھی یقیناً الگ الگ ہیں۔ یہ کہیں مردوں کے ہم دوش بھی ہوگی اور کہیں جدا گانہ بھی۔

یہ صحیح ہے کہ نہ ہر زن زن مست و نہ مرد مرد "لیکن یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ قواعد و اصول ہمیشہ اکثری ہو کر مگر تھے ہیں۔ استثناء اپنا کلیہ بنایا نہیں کرتے بلکہ دوسرے کلیات کو ثابت کرنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ مقولہ (مصرعہ) خود ہی اندر سے دونوں کے فرق کو بتاتا ہے۔ نہایت ظلم ہو گا اگر قانونِ معاشرت میں ان فطرت کے فرقوں کو نظر انداز کر دیا جائے یا ضعیف کو قوی کے مقابلے میں رعایتیں نہ دی جائیں۔ فطرت خود اتوی کے مقابلے میں قوی کی اور ضعیف کے مقابلے میں اضعف کی رعایت کرتی ہے اور وہی فطرت وہی ہو گا جو فطرت کے اس اصول و سنگیری سے ہم آہنگ ہو۔ پچھلے صفحے میں یہ مثال کہیں گزر چکی ہے کہ انسان کو کسب و محنت سے کما کر روٹی یا ٹڈی کے جھکڑے کرنے پڑتے ہیں۔ چڑیا ڈاکر کہیں سے صرف دانا چمک لیتی ہے اور درخت کو وہی کھڑے کھڑے غدا مل جاتی ہے۔ اگر بڑے کے مقابلے میں بچہ ہر عقل و فطرت کے نزدیک زیادہ مستحقِ رعایت ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ عورتیں مردوں کے مقابلے میں زیادہ رعایت کی حقدار نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانونِ نکاح و معاشرت میں

مرد عورت کو دلوایا گیا ہے مرد کو نہیں

روٹی پکڑے کے علاوہ تمام ضروریاتِ زندگی کی کفالت کا بوجھ مرد کے سر ڈالا گیا ہے حسنِ معاشرت کے تقریباً تمام احکام مرد کو دیے گئے ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔ جہاں آپ نے فطرت کا قانونِ رعایت و سنگیری دیکھا وہیں اس کا قانونِ تفوق بھی دیکھنے چاہیے۔ قدرت کا یہ بھی قانون ہے کہ جسے جتنی کم رعایت ملتی ہے اتنا ہی اس کا درجہ بڑا ہوتا ہے۔ اگر نباتات سے پرندے کا اور پرندے سے انسان کا درجہ بڑا ہے ادا اگر اسی اصولِ رعایت کی رو سے عورت رماں کا درجہ بچے پر فائق ہے تو یقیناً اس عورت پر جسے رعایتیں دی گئی ہیں اس مرد کو کچھ تفوق ہونا چاہیے جسے یہ رعایتیں نہیں دی گئی ہیں بلکہ حفاظت، کفالت کا ذمہ دار اور حسنِ معاملات و معاشرت کے احکام کا مخاطب بنایا گیا ہے۔ بس یہی ہے وہ فطری قانونِ رعایت و قانونِ تفوق جسے قرآن نے چند نغظوں میں یوں ظاہر کیا ہے کہ:



”الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اليهم“۔ مرد عورتوں کے سردھرے ہیں۔ فطری تفہیم کی وجہ سے بھی اور انفاق مال کے سبب سے بھی۔ اور للرجال علیہن درجۃ۔ عورتوں پر مرد کو معمولی سا فطری تفوق حاصل ہے۔

پہلے ٹکڑے میں مردوں کو ذمے دار بنا کر عورتوں کے لیے قانون رعایت کا ذکر ہے اور دوسرے ٹکڑے میں مردوں کے لیے بوجہ عدم رعایت یا بسبب ذمہ داری کفالت فطری تفوق کا بیان ہے۔ لیکن یہ مغالطہ ہو سکتا تھا کہ شاید یہ تفوق ویسا ہی نہ ہو جیسا ایک جنس کو دوسری جنس پر یا ایک نوع کو دوسری نوع پر ہوتا ہے اس لیے للرجال علیہن درجۃ کہنے سے پہلے ہی یہ بتا دیا کہ ”ومن مثل الذی علیہن“۔ تمہارے اور ان کے حقوق یکساں ہیں۔ جیسے حقوق ان پر تمہارے ہیں ویسے ہی تم پر ان کے ہیں۔

### قانون وراثت اور فطرت

فطری قانون رعایت اور قانون تفوق کا ذکر کیا ہے تو لگے ہاتھوں ایک چیز اور بھی سن لیجیے۔ بعض اوقات یہ شک ہوتا ہے یا پیدا کیا جاتا ہے کہ قانون وراثت میں رعایت بھی مردوں کے لیے ہے اور تفوق بھی ان ہی کو حاصل ہے۔ تفوق تو اس لیے کہ للرجال علیہن درجۃ اور رعایت یوں کہ ہر جگہ مردوں کو عورتوں سے دوگنا حصہ دلایا گیا ہے۔ باپ کو ماں سے، شوہر کو بیوی سے، بھائی کو بہن سے اور فرزند کو دختر سے غرض ہر مرد کو اس کے مقابل کی عورت سے دوگنا حصہ دلایا گیا ہے۔ یہ ظاہر بات ایسی ہی معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت بالکل برعکس ہے۔ اگر ہم ایک سائل کو دو روپے دیں اور دوسرے کو صرف ایک روپیہ دیں اور ساتھ دو روپے کا آٹا بھی دیدیں تو جس کی نظر صرف روپے پر ہے اس کے نزدیک تو پہلا سائل زیادہ نفع میں رہا لیکن حقیقت یہ ہے کہ دوسرا سائل زیادہ لے گیا۔ اس لیے کہ اسے روپیہ اگرچہ ایک ہی ملا لیکن دوسرے طریقے سے نہ فقط کمی کی تلافی ہی کر دی گئی بلکہ پہلے سائل سے زیادہ دیا گیا۔ بالکل ہی شکل وراثت کے قانون میں ہے عورت کو بہ ظاہر تو مرد سے آدھا حصہ

منا ہے لیکن دوسرے طریقوں سے صرف وہ کمی ہی نہیں پوری کی جاتی بلکہ اس سے دو چاند زیادہ دلوا دیا جاتا ہے۔ فرض کیجئے زید اور خالدہ، دو بھائی بہن ہیں، دونوں شادی شدہ ہیں اور دونوں کے تین تین بچے بھی ہیں۔ مورت تیس ہزار روپے چھوڑ کر مر رہا ہے تو زید کو بیس ہزار ملیں گے اور خالدہ کو دس ہزار۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی دیکھیے کہ زید پر اپنے بیوی بچوں کی بھی ذمہ داری ہے اور خالدہ پر بچوں کی بلکہ اپنی بھی کفالت کی کوئی ذمہ داری نہیں۔ اس لحاظ سے زید کے بیس ہزار روپے پانچ آدمیوں پر تقسیم ہو جائیں گے جن میں خود زید، اس کی بیوی اور تین بچے ہیں۔ ان پانچوں پر تقسیم ہونے کے بعد زید کے حصے میں دراصل صرف چار ہزار آتے ہیں لیکن دہاں خالدہ اس دس ہزار کی تنہا مالک ہے اور اس میں کوئی شریک نہیں۔ وہ اپنی خوشی سے ساری رقم بچوں پر خرچ کر دے اس سے بھرت نہیں لیکن عند اللہ اس پر بچوں کی، شوہر کی حتیٰ کہ خود اپنی بھی کوئی کفالتی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ پس قانونِ رعایت میں بھی رعایت صنفِ ضعیف ہی کی ہے اور نتیجے میں فطرۃ قانونِ نفوق مرد کے حصے میں آئے گا۔

پس اسلام کا قانونِ رعایت اور قانونِ نفوق دونوں عینِ فطرت کے مطابق ہیں۔ اب آئیے چند وہ آئینِ معاشرت بھی دیکھ لیں جن کا مخاطب مرد ہی کو بنایا گیا ہے یہی ہیں وہ قوانین جو معاشرتِ زوجین کی جان ہیں اور فطرتِ انسانی اور فطرتِ عقلی کے عین مطابق ہیں۔

وَعَامِرٌ مِّنَ الْمَعْرُوفِ جَ فَاَن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَنُفْسِ اَنْ تَكْرَهُنَّ اَشْيَاءً وَيَجْعَلُ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا ۝۱۱۰ یعنی عورتوں سے معروف کے مطابق برتاؤ کرو۔ اگر تمہیں ان سے نفرت ہو تو یہ سمجھ لو کہ یہ بھی بہت ممکن ہے کہ تمہیں کسی چیز سے نفرت ہو اور اللہ تعالیٰ اسی میں بہت سی خیر پیدا فرما دے۔

وَلَا تَنْصَارُوْهُنَّ لَتَصْنَعُنَّ اِلٰهِيْنَ ۝۱۱۱ انہیں محض تنگ کرنے کی غرض سے انہیں فر

— اَلَا اِنْ لَمْ عَلٰى اِنْسَانٍ لِّمَ حَقًّا وَلِنَا لِمَ عَلَيْكُم حَقًّا فَحَقُّكُمْ عَلَيْنَا اِنْ لَا يَظُنُّ فَرَحُكُمْ مِنْ تَكْرِهِيْنَ  
وَلَا يَأْذَنُ فِىْ بَيْتِكُمْ لِمَنْ تَكْرِهِيْنَ۔ اَلَا حَقُّكُمْ عَلَيْكُم اِنْ تَحْتَضُوا عَلَيْنَا وَكُسُوْتُمْ وَطَعَا مِنْ تَكْرِهِيْ (ترمذی)

تمہاری عورتوں پر تمہارا اور تم پر اُن کا کچھ حق ہے۔ تمہارا حق ان پر یہ ہے کہ وہ تمہارے بستر کو ایسے شخص سے نہ روند وائیں جسے تم ناپزندہ کرتے ہو بلکہ تمہارے گھروں میں بھی داخل ہونے کی اسے اجازت نہ دیں۔ اور ان کا حق تم پر یہ ہے کہ ان کے روٹی پکڑے کا بہتر سے بہتر خیال کرو۔

”المرأة كالضلع اذا استمتع بها استمتع بها دینما عوج واذا اقتتھا کسرتھا۔ عورت پسلی کی ٹیڑھی ہڈی ہے۔ اس سے کام لینا چاہو تو اسی کجی کے ساتھ کام لینا ہوگا۔ لہٰذا اسے سیدھا کرنے کی کوشش کی تو ٹوٹ جائے گی۔

یہ اور اس طرح کے بہت سے احکام ہیں جن میں فطری قانون رعایت و قانون تفوق منکس ہو گئے ہیں اور وہ عین فطرت عقل کے بھی مطابق ہیں۔

## طلاق

### قانون اور اس کا منشا

قانون دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک اصلی اور دوسرے جموری۔ اصلی قانون ہم اسے کہتے ہیں جس کا منشا ہے اس کا باقی رہنا جموری قانون وہ ہے جو اصلی قانون تک پہنچانے کے لیے وسیلہ و ذریعہ بنے۔ اس کی کئی مثالیں اسلامی قانون میں موجود ہیں:

۱، غلامی یعنی جنگی قیدیوں کے لیے قرآن نے کچھ ہدایات دی ہیں، لیکن یہ اس لیے نہیں

(۱) اس آیت کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ محض تنگ کرنے کے لیے کوئی سوکن نہ لاؤ۔ مضارۃ کے معنی عزت رسوئی،

کہ دنیا میں غلامی باقی رہے، بلکہ اس لیے ہیں کہ اس طرح رفتہ رفتہ غلامی ختم ہو جائے  
(۲) زکوٰۃ یعنی موجودہ فقیہ صحت زکوٰۃ میں چالیسواں حصہ مال بچانے کا حکم اس لیے نہیں کہ  
چالیسویں حصے پر ہی معاملہ اگر رک جائے بلکہ انفاق کی ایسی متوازن عادت ہو جائے کہ قتل و غفوت  
کی منزل تک پہنچ کر دم لے اور زکوٰۃ لینے والا کوئی نہ رہے۔

(۳) تعزیرات و حدود کا قانون اس لیے نہیں کہ دنیا میں جرم ہوتا رہے اور منزائیں دے  
دے کہ ثواب و این حاصل کیا جاتا رہے بلکہ اس کی اصلی غرض یہ ہے کہ دنیا سے جرم ختم ہو جائے  
اور کسی کو منرا دینے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے۔

(۴) جنگ کے قوانین بھی اس لیے نہیں کہ ہمیشہ یہ زیرِ مشق رہیں بلکہ دنیا میں ایسا نظام  
امن قائم ہو جائے کہ ضرورتِ جنگ کا قصہ ہی تمام ہو جائے۔

ایسے ایسے بہت سے قوانین آپ کو ملیں گے جو محض وسیلہ و ذریعہ ہیں کسی منزل تک  
پہنچانے کا۔ وہ خود مقصود نہیں ہوتے۔ ان ہی کو ہم عبوری قانون کہتے ہیں۔ ان کا منشاء  
خود باقی رہنا نہیں ہوتا بلکہ ایک مقصد تک پہنچا کر خود ختم ہو جانا ان کا اصلی منشا ہے۔ ہم نے مثالوں  
میں صرف اشارات کیے ہیں ورنہ ان کی تشریح کے لیے علاحدہ تصانیف بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔  
ایسے قوانین اگرچہ خود باقی رہنے کو نہیں ہوتے لیکن ان کا وجود اس لیے ضروری ہوتا ہے کہ ان  
کے بغیر آگے بڑھنا اور منزلِ مقصود پر پہنچنا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ مقصود حاصل ہونے کے  
بعد ہی ان کا ختم ہونا اس طور پر نہیں ہوتا کہ پھر یہ کبھی زندہ نہ ہوں بلکہ یہ عملاً ختم ہوتے ہیں اور  
قانوناً گویا محفوظ رہتے ہیں کہ اگر سوسائٹی میں پھر کبھی دورِ انحطاط آئے تو یہ خوابیدہ قوانین پھر  
جاگ کر برائے نئے دن وہاب میں جلوہ گر ہوں اور اپنا کام کر کے پھر سو رہیں۔ اور یہی گردشِ دور  
بار بار ہوتا رہے تاکہ انسانیت اس بلند مقام پر پہنچ جائے جہاں فی الواقع ان کی ضرورت لھاؤ  
نہ باقی رہے۔

ایسے عبوری قوانین مجبوراً ضروری ہوتے ہیں اور قوانینِ طلاق کو بھی ان ہی میں شمار کرنا

پہلے۔ اصل قانون جیسا کہ ادھر لکھا گیا، صحیح زوجین یعنی نکاحی تعلق ہے تفریق زوجین نہیں لیکن جس دور میں یہ قوانین نازل ہوئے یا نافذ کیے گئے اس دور میں صحیح زوجین کی منزل کے حصول کے لیے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ جب انسانیت اپنے اصلی بلند مقام پر پہنچ جائے گی اور منشاء کے قانون پورا ہو جائے گا تو قوانین طلاق کی ضرورت نہ باقی رہے گی جیسا کہ عارضی طور پر انفرادی حیثیت سے اب بھی بہت جگہ باقی نہیں۔

عرض قانون نکاح کا منشا اور حجام صحیح ہے لیکن قانون طلاق کا منشا اور حجام "تفریق" نہیں بلکہ تفریق کی روک ہے۔ یعنی صحیح شکل تو یہ ہے کہ طلاق کی نوبت ہی نہ آئے لیکن اگر کبھی یہ کرنا ہی پڑے تو اس ناگزیر علت کو کس انداز سے اختیار کیا جائے۔ یہی قانون طلاق ہے اور اس منشا و روح کو آپ خود بعض اسلامی احکام سے ہی بڑی آسانی کے ساتھ بھانپ سکتے ہیں۔ مثلاً

۱) جس طرح نکاح کا حکم یا ترغیب ہے (جیسا کہ اوپر گزر چکا) اس طرح کی کوئی ترغیب یا حکم طلاق کے لیے موجود نہیں۔

۲) حضرت زیدؑ نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ارادہ کیا تو حضورؐ نے فرمایا "امسک ملک زوجک و اتق اللہ" اپنی زوجہ کو روک کے رکھ اور اس مکر وہ فعل سے پہلے خدا سے ڈر۔

۳) حضورؐ نے فرمایا "بعض الحلال عند اللہ الطلاق"۔ قانونی طور پر جتنی باتوں کی اجازت ہے ان میں سب سے زیادہ قابل نفرت چیز اللہ کے نزدیک طلاق ہے۔

۴) ہر کی ادائیگی کا بوجھ خود ایک کی روک ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ :

الف) اگر طلاق ایسی حالت میں دی جائے کہ نہ ہر متعین ہمانہ اسے ہاتھ لگا یا ہو تو اسے اپنی بسات کے مطابق ایک جوڑا دینا ہوگا (پہلے ۴)

ب) اگر ہر متعین ہو چکا ہو اور ہاتھ نہ لگایا گیا ہو تو ہر متعین کا نصف (پہلے ۲)

ج) اگر ہر متعین ہو چکا ہو اور ہاتھ بھی لگایا گیا ہو تو پورا ہر متعین (پہلے ۳) اور اگر

اس کے علاوہ مال و دولت کا طعیر بھی دیدیا گیا ہو تو واپس نہ لیا جائے گا۔ (۱۱)

(د) اگر مرد نہ معین ہوا ہو اور ساتھ لگایا گیا ہو تو مرد مثل (فقد اسلامی)۔

غرض ہر بہا و صورت میں کچھ نہ کچھ دینا پڑتا ہے اور یہ گویا ایک طرح کی جلی روک ہے طلاق (۱۵) طلاق طلاق کی تعلیم بھی ایک روک ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ

(الف) طلاق طر بلا طلی کی حالت میں دینی چاہیے (۱۲) (۱۳) کیونکہ بھالت جیض

ز عورت کا مزاجی توازن درست رہتا ہے نہ مرد کی طبیعت میں ادھر میلان ہوتا ہے

(ب) ہر طر بلا طلی میں ایک طلاق دینی چاہیے (حدیث)۔ گویا یہ تین ماہ کی مدت و دنوں کو اپنا مستقبل اور اس کے نشیب و فراز کو سوچنے کا موقع دیتی ہے اور اس طویل مدت انتظار میں فطری میلان جنسی کے ذریعے اپنی طلاق کو عملاً بھی بنا دینے کا قوی امکان ہے۔

(ج) دو گواہ بھی لانے چاہئیں (۱۴) (۱۵) گواہوں کے مہیا ہونے تک کی درمیانی مدت میں فوری تاثر غیض و غضب کے دب جانے کا بہا و امکان ہے و بال بڑا قوی امکان یہ بھی ہے کہ آگے والے گواہ صرف شہادت ہی دینے نہ آئیں گے یقیناً اسے سمجھا بکھا کر رفع نزاع کا کوئی حل بھی تلاش کریں گے۔

(د) آخری طلاق تک زوجین کو لیک ہی گھر میں رہنا چاہیے (۱۶) (۱۷) تاکہ اتصال کے مواقع زیادہ یقینی ہوں۔

دیکھو اس دوران میں بیوی کا مان بھلاؤ کی مردی کے ذمے رہے گا (۱۸) (۱۹)

۱۱۔ اشیء گذشتہ و صغیر ہذا۔ ۱۲۔ لاجناج علیکم۔ ۱۳۔ علی المقتدہ۔ ۱۴۔ وان طلقتم من۔۔۔۔

۱۵۔ فرستم۔ ۱۶۔ فاستختم۔ ۱۷۔ فریضہ۔ ۱۸۔ وان اردتم۔ ۱۹۔ شیثا۔

۲۰۔ واذا طلقتم۔ ۲۱۔ العتہ۔ ۲۲۔ ماشئدوا۔ ۲۳۔ منکم۔ ۲۴۔ طالق جوہن۔ ۲۵۔ مہینہ۔

۲۶۔ اسکو من۔ ۲۷۔ عیسن۔ ۲۸۔ وان خفتم شقاق۔ ۲۹۔ یوفق الشدینما۔

(۱۶) اطلاق سے پہلے ایک اور طریقہ بھی بتایا گیا ہے جو اس طلاق تفریق کو ختم کرنے کی غرض سے ہے۔ یہ ہے کہ دونوں کے شقاق و تفریق کا خطرہ محسوس کرتے ہی دونوں زوجین کی طرف سے ایک ایک حکم اگر باہمی موافقت کرانے کی کوشش کریں (۳۵:۴)

غرض اخلاقی، مالی، معاشرتی، نفسیاتی وغیرہ کے سب راستوں پر قدغن بٹھا دی گئی ہے لہذا اگر فطرتِ سلیمہ کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور ان تمام باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ - قانونِ طلاق میں اسلامی رجحان تفریق کی طرف نہیں بلکہ اس تفریق کو روکنے کی طرف ہے۔ لیکن یہ ناگزیر ہے بعض اوقات اس لیے اختیار کرنی پڑتی ہے کہ انسانیت ابھی اس مقام تک نہیں پہنچی ہے جہاں اس قانون کی ضرورت ختم ہو جائے۔ اسی درمیانی فاصلے کو طے کرنے کے لیے بعض جسدی قوانین دیے جاتے ہیں اور قانونِ طلاق بھی اسی قسم کا ایک قانون ہے جس کی تمام جزیات فطرتِ عقل کے من مطابق ہیں۔

طلاق کی نزاکت اور راہ اعتدال

طلاق کے بارے میں تین ہی راہیں ہو سکتی ہیں:

(۱) اسے بالکل عام کر دیا جائے

(۲) اسے بالکل ختم کر دیا جائے

(۳) اس پر کچھ پابندیاں فائدہ کر دی جائیں

پہلی راہ ایسی ہے جس کا نتیجہ فساد کے سوا کچھ نہیں۔ اگر اس میں پوری آزادی دے دی جائے تو ذرا سی بات پر ازدھاری معمولی جھگڑوں پر مرد و طلاق دے کر زواج کو الگ کرنا شروع کر دے گا یا زواج اپنے شوہر سے مطالبہ طلاق شروع کر دے گی۔ دجے خلع کہتے ہیں، اس صحت

(۱۷) ان ختم شقاق بینہما فابعدوا من اہلہ وکلماء ان یریدوا اصلاحا یوفق اللہ بینہما۔

میں نکاح کی روح یعنی "صحیح" تفریق میں بدل جائے گی جو سوشل مقاصد کی نقیض ہے۔  
 دوسری شکل ایسی ہے کہ نتیجہ اس کا بھی فساد ہی ہے کیونکہ اگر زوجین کو یہ اطمینان ہو جائے کہ باہم  
 بدائی کا کوئی امکان ہی نہیں تو وہ اپنی ہر بات، ہر خواہش اور ہر کام میں آزاد ہوں گے۔ نہ اطاعت  
 رہے گی نہ شرافت، اور نہ حسن معاشرت۔ نہ بیوی کو یہ ڈر کہ شوہر میں الگ کر دے گا اور نہ بیباں کو  
 یہ خطرہ بیوی ملاحظہ کی کامطالعہ کرے گی یہ یقینی بات ہے کہ صرف محبت و خلوص ہی سے دنیا میں  
 کام نہیں چلتا۔ کچھ ڈر بھی ہونا چاہیے۔ اگر یہ ڈر ہی نکل جائے تو حسن معاشرت کا نظام اور صورت  
 رہ جائے گا۔

ایک اور خوابی اس میں یہ بھی ہے کہ بعض مراحل زندگی ایسے بھی آتے ہیں جہاں زوجین کی  
 تفریق ہی دونوں کے لیے عین رحمت ہوتی ہے۔ ایسے مرحلوں پر اگر طلاق کا وجود ہی نہ تسلیم کیا  
 جائے تو دونوں کی زندگی جسم کا نمونہ بن جائے گی۔ فرض کیجیے:

شوہر تو اسے حیوانی سے عاری ہو جائے اور معالجہ ناکام ثابت ہو

یا سخت تمدن مزاج ہو

یا حقوق زوجہ نہ ادا کرتا ہو

یا ایسے ہی سخت عیوب بیوی میں ہوں

یا دونوں میں ہوں اور آپس کی منافرت لا علاج حد تک پہنچ جائے

تو ظاہر ہے کہ ان حالات میں دونوں کا سکون تفریق میں ہو گا نہ کہ صحیح میں۔ لیکن دوسری شکل یعنی  
 طلاق کے وجود کو ہی ختم کر دینے میں وہ تفریق بھی ختم ہو جاتی ہے جو بعض حالات میں دونوں کے  
 سکون کا ذریعہ ہے۔

اب صرف تیسری شکل رہ جاتی ہے یعنی طلاق کا ایک مؤثرہ جو تسلیم کیا جائے لیکن اس  
 پر ایسی پابندیاں عائد کر دی جائیں جو غلط استعمال سے باز رکھیں۔ یہی طریقہ اسلام نے اختیار کیا ہے۔  
 یعنی اس کے مؤثرہ وجود کو تسلیم کرتے ہوئے اس پر ایسی پابندیاں لگا دی ہیں جو اس کے غلط استعمال



سے باندھیں۔ اور ان ہی باندیوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

### طلاق کی ایک فطری مثال

اسلام طلاق کو ایک منکھیا سمجھتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ اس زہر کا کوئی وجود نہیں یا یہ بے حقیقت شے ہے۔ اور نہ یہ کہتا ہے کہ چونکہ یہ زہر ہے اس لیے اسے بے مصرف سمجھ کر پھینک دو بلکہ اس کی تمام تاثیرات کو تسلیم کرتا ہے اور اس کے مقام اور علاج کو متعین کرتا ہے۔ دیکھیے منکھیا کے اثرات بالکل طریقے سے ظاہر ہوتے ہیں اور بالکل ہی اثبات طلاق کے بھی ظہور میں آتے ہیں:

۱) منکھیا اگر کشتہ کر کے یا کسی اور حکیمانہ طریقے سے استعمال کی جائے تو وہ تریاق کا کام کرتا ہے طلاق کا ایک اثر یہ بھی ہے۔ یعنی معاملہ ایسی حد پہنچ چکا ہو کہ طلاق کے سوا کوئی چارہ کار نہ ہو اور اس میں دونوں کا بھلا ہو تو یہ مفارقت دونوں کے حق میں بہتر و مفید ہوگی اور تریاق کا کام دے گی۔ ان جس طرح منکھیا کو کشتہ کرنے میں کچھ محنت اور تیاری کرنی پڑتی ہے اسی طرح اس طلاق کے لیے بھی ہوا دے، غم، انتظار، طہر، اشہاد، شہدین، بحث، حکمین، یکوائی زوجین، بار تنقہ وغیرہ کے سامان کو منے پڑتے ہیں۔ اس کے بعد یہ طلاق دونوں کے حق میں تریاقی اثر پیدا کر دے گی۔ یہ وہ مقام ہے جس کے بارے میں قرآن پاک فرماتا ہے کہ *وان یتغفر قاضین اللہ لکما من ستمہ* (۱) یعنی اگر ایسی مجبوری کی حالت میں دو زمین ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و فضل سے دونوں کو ایک دوسرے کی محتاجی سے بے نیاز کر دے گا۔

۲) منکھیا اگر بہت کم مقدار میں ہو تو بے اثر ہوتی ہے یعنی نہ اس سے کوئی خاص نقصان ہوتا ہے نہ خاص فائدہ۔ طلاق بھی کی بالکل یہی صورت ہوتی ہے۔ یعنی تین قروہ کی حدت گزرنے سے پہلے اگر کوئی شخص اپنی طلاق کو واپس لے لے تو اسی طرح نکاح باقی رہتا ہے۔

۳) منکھیا کی ایک مقدار ایسی بھی ہوتی ہے جو مضر تو ہوتی ہے مگر اس کی حضرت قابل علاج ہوتی ہے۔ طلاق کی ایک شکل یہ بھی ہے۔ یعنی اگر طلاق کے بعد حدت گزر جائے تو وہ طلاق بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس وقت نکاح ختم ہو جاتا ہے لیکن دونوں کے ملنے کا امکان باقی رہتا ہے۔ یعنی اگر

تجدید نکاح کر لی جائے تو پھر سابق نکاحی تعلق عروہ کا سما ہے۔

(۴) سنگھیا کی ایک مقدار ایسی بھی ہے جس کا نتیجہ موت بنتا ہے اور ایک شکل یہ بھی ہے طلاق کی۔ یعنی اگر تفریق کی شکل مغلطہ ہو اور نکاحی تعلق ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا ہو تو تجدید نکاح وغیرہ کر کے سابق تعلق قائم ہونے کی کوئی شکل نہیں۔

(۵) سنگھیا کی ایک شکل یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ ہوتی تو ہے اتنی مقدار میں جو موت کے لیے کافی ہو لیکن محض قدرتِ خداوندی سے انسان نکلا جاتا ہے اسے ہم سنگھیا کا اثر نہیں کہہ سکتے بلکہ قسمت کہہ سکتے ہیں۔ تاہم طلاق کے باب میں یہ قسم بھی موجود ہے۔ دائمی تفریق کی صورت میں عورت کوئی دوسرا نکاح کر لے اور وہ دوسرا شوہر بھی اتفاقیہ طلاق دیدے یا مرنے کے بعد از مدت پہلے شوہر سے بیز نکاح ہو سکتا ہے۔

اس پیش کردہ مثال پر غور کیجیے تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ اسلام میں قانونِ طلاق میں فطرتِ عقل اور قانونِ اعتدال کی فطرت کے مطابق ہے۔ (باقی)

## اجتہادی مسائل

مصنفہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی

شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں ایک یا دوپ و صارتا ہے اور دین اس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

طے کا پتہ، سکریٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

# اہل منطق کی واماندگیاں

(سلسلہ کے لیے دیکھئے ثقافت جون ۱۹۶۳ء)

کلیات خارج میں پائے نہیں جاتے ان کا مقولات کے بعد جس مسئلہ پر علامہ نے وجود محض ذہن و فکر کی اختراع ہے اپنی تصنیفات میں بار بار اور کڑی تنقید کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ کیا کلیات والوں کا تصور محض ذہن و فکر کی شبہہ طراز لیں کا نتیجہ ہے اور صرف تجرید (ABSTRACTION) و انتزاع کی کار فرمایوں سے سطح ذہن پر ابھرتا ہے یا خارج میں ان کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو زمان و مکان کی منت پذیر ہو سے بالکل آزاد ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ جہاں تک ترتیب اشیاء کا تعلق ہے ہمارا مطالعہ و تجربہ صاف صاف اس حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس عالم محسوس میں سوا جزئیات (PARTICULARS) اور متعین اشکال و صورتوں کے مدد کوئی چیز باقی نہیں باقی۔ یہاں زید، بکر اور عمرو کا وجود تو ہے جنہیں ہم بخوبی جانتے اور سمجھتے ہیں مگر اس انسان، کاکس، سرخ نہیں ملتا جو ان سے علاحدہ انسانیت کی جملہ خصوصیات سے منصف ہو۔ اسی طرح گھوڑے اور گدھے کے مخصوص افراد سے تو ہم آشنا ہیں اور ان سے کام بھی لیتے ہیں مگر وہ مطلق گھوڑا اور وہ مجرد گدھا خارج میں کہیں پایا نہیں جاتا جسے ہم انواع و کلیات کے قبیل سے گردانتے ہیں۔

خان مانی الخارج لیس بجلی اصلاً و لیس فی الخائج خارج میں جن چیزوں کی جملہ گری ہے ان میں کوئی چیز بھی الہام ہو معین مخصوص معنی<sup>۱۵</sup> کا نہیں۔ بلکہ جو کچھ بھی ہے وہ سین و خصہ ص جزئیات میں۔

اور جب ہم کہتے ہیں کہ کئی بھی خارج میں باقی ہے تو مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ کئی کے افراد کے بارہ میں ذہن میں جو ایک کلی و عمومی تصور پیدا ہو گیا ہے وہ بعینہ ان افراد کے مطابق ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں افلاطون اور ارسطو میں جو تھوڑا سا اختلاف مانتے ہیں علامہ اس سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ افلاطون اور اس کے اتباع کے تصور کلیات کے بارہ میں کہتے ہیں،  
 و ظن ان الماہیات المجردة کا لافسان المطلق ان لوگوں کا گمان ہے کہ انسان مطلق اور فرس مطلق  
 و الفرس المطلق موجودات خارج الذہن و ایسے کلیات ذہن سے الگ خارج میں ایک مستقل بالذات  
 انہما ازلیتہ ابدیتہ وجود رکھتے ہیں جو ازلی وابدی ہیں۔

ارسطو کی ترجمانی ان الفاظ میں کرتے ہیں

بل ہذہ الماہیات المجردة موجودة فی الخارج یہ ماہیات مجردہ خارج میں موجود تو ہیں مگر صرف  
 معارضة لوجود الاشخاص تشل اور مقابلت جزئیات کی صورت میں۔

غرض یہ ہے کہ اس معاملہ میں ارسطو اور افلاطون میں کوئی بنیادی اختلاف روزنامہ نہیں۔ دونوں کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ افلاطون تو کلیات و ماہیات کو بغیر کسی شرط کے ایسی اعلیٰ وجود میں ثابت و متحقق مانتا ہے کہ جہاں یہ اپنی کامل ترین شکل میں جلوہ گر ہیں۔ اور جہاں وقت و زمانہ کے تغیرات اتنا انداز ہونے والے نہیں۔ اور ارسطو اس شرط کے ساتھ ان کے وجود کو مشروط ٹھہراتا ہے کہ یہ جب بھی پائے جائیں گے انخاص و افراد ہی کی صورت میں پائے جائیں گے۔

منشأ اختلاف وجود خارجی کے قائلین نے ثبوت ثنی اور کلیات کے وجود خارجی سے وجود ثنی کسما بین جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا۔ متعلق غلط فہمی کیوں پیدا ہوئی؟

ملائے نے اس صورت حال کا باریک تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک ان لوگوں نے جو انداز و اجناس کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ ثبوت حقی اور وجود تھا، جس جو لطیف اور واضح فرق ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ انسان اور فرس کے تصور سے ایک حقیقت عامہ سطح ذہن پر مرتسم ہوتی ہے جو افراد و اشخاص اور جزئیات و اشیاء کے حدود سے گزر کر تجربہ و استخراج (ABSTRACTION) کے عالم میں جا داخل ہوتی ہے۔ مگر اس کا اپنا وجود بس اسی اعلیٰ تصور و ادراک ہی تک محدود رہتا ہے۔ اور ذہن و ادراک سے پرے عالم خارجی میں ان حقائق کا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں ہوتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم رنگ و بو میں جو کچھ بھی موجود ہے متعین ہے، مخصوص ہے اور زمان و مکان کی حد بندیوں میں گھرا ہوا ہے۔ ہاں جزئیات کے باہمی اشتراک و تشابہ کی بدولت حقائق کلیہ کا نقش ضرور لوح تصور پر ثبت ہوتا ہے۔ پھر اس نقش و تصور کی بھی چونکہ ایک افادہ حیثیت ہے اس لیے زیادہ سے زیادہ اس کو ثبوت کہہ لیجئے۔ اس کو وجود سے تعبیر کرنا محض زیادتی ہوگا۔

و انما اصل ضلالہم انہم رادوا الشی قبل وجودہ  
لعلم دیراد، و یبیزین المقدور و المموز عنہ،  
و نحو ذالک افعال الہولم کن ثابتاً لما کان کذلک  
کما انا شکم فی حقائق الاشیاء الہی ما ہیاً  
مع قطع النظر عن وجودہ فی الخارج فتخیل الضلال  
ان ہذہ الحقائق و الماہیات امور ثابتہ  
فی الخارج و تحقیق ان ذالک کہ امر  
موجود و ثابت فی الذہن لانی الخارج<sup>۱۱</sup>

ان لوگوں کی گمراہی کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ جب  
دیکھتے ہیں کہ ایک شے جو ابھی وجود میں نہیں آئی  
ہے اسے بھی علم و ارادہ کا ہدف ٹھہرا جاتا ہے  
اور اس کے بارے میں بھی امکان و احتمال کی بحثوں  
کو چھڑا جاتا ہے تو اس سے یہ سمجھنے لگ جاتے ہیں  
کہ اگرچہ شے وجود سے متصف نہ ہوتی تو اس طرح  
علم و ارادہ اور بحث و تحقیق کا موضوع ہرگز  
قرآنہ باقی جیسا کہ ہم حقائق اشیا یا ان کی مابیت

دوہرے کے بارہ میں بات چیت کرتے ہیں۔ لیکن اس پر غور نہیں کرتے کہ یہ خارج میں بھی موجود ہیں یا نہیں ہیں۔ اس سے غلط طور پر ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حقیقت و ماہیات خارج میں موجود بھی ہیں۔ حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ صرف ذہن میں موجود ثابت ہیں خارج میں نہیں۔ علامہ نے کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کا کیوں انکار کیا اور وہ کون مسألتیں جن کی وجہ سے انھیں اسمین ( ) کے مدد سے فکر کی تائید کرنا پڑی۔

اس کے کئی اسباب ہیں منطقی بھی اور مشکمانہ بھی۔ تفصیل یہ ہے :

حدود و تعریفات کے سلسلہ میں ارسطو کے متبعین کا کہنا ہے کہ ان سے کسی شے کی حقیقت و ماہیت نکل کر قیام حاصل ہوتی ہے۔ بشرطیکہ ان کا شمار حدود و تائید یا تعریفات تائید کے ضمن میں ہوتا ہو۔ تائید سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ ذاتیات مشترکہ و 'میزو' سے ترتیب پذیر ہوں یعنی جنس و فصل سے، عرضیات کے قبیل کے نہ ہوں۔ جیسے انسان کے بارہ میں کہا جائے 'یہ حیوان ضاحک' سے تعبیر ہے۔ اس لیے کہ 'ضاحک' خاصہ یا عرض ہے فصل یا 'میزو' نہیں۔ بخلاف 'حیوان ناطق' کے یہ جنس و فصل سے مولف ہونے کی وجہ سے 'تائید' ہے۔ لہذا اسی سے حقیقت و ماہیت انسانی کا صحیح ادا کیا جاتا ہے۔

علامہ اس مرحلہ پر کہتے ہیں کہ حدود کے معاملہ میں یہ خوش فہمی کہ یہ کشف حقائق میں مدد معادن ہوتی ہیں۔ دو وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ متبعین ارسطو خاصہ و فصل میں خط امتیاز کھینچتے ہیں حالانکہ وجود خارجی کے لحاظ سے خاصہ و فصل میں کوئی امتیاز پایا نہیں جاتا۔

دوسرے یہ لوگ ماہیات کے ثبوت ذہنی اور وجود خارجی میں کوئی فرق محض نہیں کرتے حالانکہ ان دونوں میں فرق و امتیاز کے خطوط بالکل واضح ہیں۔

اسی طرح برهان کی افادیت کے سلسلہ میں ارسطاطالیسی تصور یہ ہے کہ جب کوئی مقدمہ مقضایا کلیہ پر مشتمل ہوگا تو لامحالہ اس سے علم و یقین کی شمعیں فروزاں ہوں گی۔ علامہ کہتے ہیں ایسا قضیہ کلیہ کون ہے جس سے کہ فطرت انسانی براہ راست آگاہ ہو۔ اور وہ یقین و اذعان کا باعث ہو سکے جب کہ کوئی حقیقت کی بھی خارج میں محسوس و مشہود نہیں ہے کہ اسے بدیہی و منطقی قرار دیا جاسکے۔ اس لیے کہ علم و ادراک کی جڑ پونجی ہمیں حاصل ہے اس کا تعلق صرف جزئیات سے ہے۔ اور کلیات کا علم بالواسطہ اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ یہی وجہ ہے جب ہم کہتے ہیں کہ ایک دو کا نصف ہے تو اس ایک اور دو کا علم زیادہ یقینی ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ بہ نسبت اس قضیہ کے ایک دو کے نصف کو کہتے ہیں۔

کلیات کے وجود خارجی کے انکار کا منکھلا نہ سبب وحدت الوجود کے بارہ میں علامہ کا یہ محکم و جازم عقیدہ ہے کہ اس کے لیے کوئی منطقی وجہ جواز پائی نہیں جاتی۔ ان کی رائے میں اس مسئلہ کی بنیاد اس غلط تصور پر قائم ہے کہ نفس وجود باوجود مطلق وجود متعین سے الگ ایک حقیقت رکھتا ہے جو اگرچہ ممکن و واجب کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔ تاہم مرتبہ اطلاق میں فرق و امتیاز کا یہ پہلو یکسر ختم ہو جاتا ہے اور وحدت کے ایک ہی قالب میں ڈھل کے رہ جاتا ہے۔ حالانکہ واجب الوجود اور ممکن الوجود میں کوئی شے بھی ماہ الا شراک نہیں۔ واجب اپنی خصوصیات و لوازم کے ساتھ جلوہ گر ہے اور ممکن اپنی خصوصیات و لوازم کے ساتھ موجود۔

(۱) یہی ماخذ ص ۲۱۶ و ۱۲۴، ۱۲۵ (۲) تفصیل کے لیے دیکھیے موافقہ مجمع المنقول از ص ۱۴۲ تا ۱۴۸ یا درج

کہ واجب و ممکن کی تقسیم ابن سینا کی پیدا کردہ ہے۔ ارسطو کے مان صرف جو ہر و عرض دو اصطلاحیں ہیں۔ دیکھیے الرد ص ۱۲۲

کلیات کے وجود خارجی کے بارے میں  
تین مشہور مدرسہ ہائے فکر ہیں

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق علامہ کی یہ رائے کیا صحیح ہے؟ اور ہمارے  
عقائد و تصورات کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے؟ یا اس سوال کے تشفی بخش جواب  
سے پہلے نفسِ مسئلہ پر ہمیں کھل کر بحث کر لینا چاہیے۔  
کلیات سے متعلق اہل فکر کے تین معروف موقف ہیں:

(۱) حقیقت پسندانہ (REALISM)

(۲) اسمیت (NOMINALISM) —

(۳) تصور رکشی (IDEALISM) —

(۱) حقیقت پسندانہ اندازِ فکر یہ ہے کہ مجردات، عمومی اصطلاحیں اور کلیات نہ صرف  
تحقق و وجود سے بہرہ مند ہیں بلکہ ان سے بہتر اور فائق بھی ہیں۔ اور اپنے وجود و بقا کے لیے  
جزئیات و افراد کی منت کشی سے یکسر آزاد بھی ہیں۔ یعنی ان کی حیثیت 'قبلِ اشیاء حقائق'  
رہنمونہ (a priori) کی ہے۔

حقیقت پسندی کا یہ رجحان بہت پرانہ ہے، اور اس کی جھلک ان تمام مذاہبِ تنزیہ  
میں دیکھی جاسکتی ہے جو بچائی کو صرف جزئیات ہی کے حصارِ متین میں مقید و منحصر نہیں مانتے  
بلکہ جزئیات سے ماوراء بھی بچائیوں کو موجود و متحقق مانتے ہیں۔ لیکن اس فکر کو جس نے پہلے پہل  
فلسفیانہ شکل میں پیش کیا وہ افلاطون ہے۔ اس نے مثل (idea) کو وہی منصب  
و مقام عطا کیا جو جزئیات و خارجی دنیا کی اشیاء و امور کو حاصل ہے۔ بلکہ ان کو اصل اور جزئیات  
کو عکس اور پرتو ٹھہرایا۔

اس سلسلے خاص میں تھوڑی سی ترمیم کی۔ اس نے کلیات کے وجود کو تو تقسیم کیا مگر اس کے  
ساتھ یہ تیغ لگا دی کہ ان کا تحقق صرف جزئیات ہی کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک



کلیات کی حیثیت محض وصف (Property) کی ہے۔  
 قرون وسطیٰ تک عیسائی دنیا میں جس فلسفہ کو بالعموم قبول عام حاصل رہا۔ وہ یہی افلاطونی  
 تصورِ مثل ہے۔

تیرھویں صدی عیسوی میں البتہ ایکوی ناس (Aquinas) نے کہیں کہیں  
 اس مسئلہ رجحان سے انحراف اختیار کیا۔ اور ارسطاطالیسی اندازِ تعبیر کو اپنانے کی کوشش کی۔  
 کیونکہ اس سے کسی حد تک اہمیت کے ساتھ مصالحت کے امکانات پیدا ہوتے تھے۔

(۲) اسمیت (Nominalism) کا تعلق درحقیقت کے اس نظریہ سے ہے کہ  
 کلیات، اصطلاحیں، اور مجردات محض الفاظِ اسماء ہیں۔ اور ان کی تہ میں کوئی معنی و مفہوم  
 حقیقت (Objective Reality) کا درخشاں نہیں۔ ان کے نقطہ نظر سے حقیقت  
 صرف جزئیات ہی میں منحصر، اور افرادِ اشخاص ہی میں متبل ہے۔ اس تعبیر کی رو سے کلیات  
 کی حیثیت بعد از ثبوتِ حقائق (Post res) کی ہو جاتی ہے۔ یعنی پہلے جزئیات یا افراد  
 و اشخاص پائے جاتے ہیں، اور پھر ان کے بل پر وہ تجرید و انتزاع (Abstraction)  
 معرّفی طور پر آتی ہے جسے ہم 'نہی' کہتے ہیں۔

یہ مکتب فکر گیارہویں صدی عیسوی تک کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں کر سکا تا کہ  
 بیرنگر (Berenger) نے اس کی روشنی میں 'عشائے ربانی' کو تحقیق و تفتیش کا بدن  
 ٹھہرایا۔ اس کے بعد گویا بحث و تفتیش کا ایک طوفان تھا کہ اٹھا آیا۔ اور اس کی طغیانیاں اس وقت  
 تعمین جب ولیم آف اڈکم (William of Occam) نے حقیقت پسند  
 اور رسمیت کے مابین یہ کہہ کر صلح کرادی کہ کلیات معروضی اور موضوعی دو گونہ حقیقت کے حامل  
 ولیم آف اڈکم کے بعد اس مسئلہ سے متعلق بحث و تفتیش کی خورشیں قریب قریب ختم ہو گئیں  
 تھیں کہ اتنے میں ایکابیت (Positivism) کا غلغلہ بلند ہوا۔ اس نقطہ نظر کے  
 حامیوں نے اس راگ کو از سر نو پھیرا۔ اور حق یہ ہے کہ خوب پھیرا۔

(۲) تصویر کشی (Idealism) اس اشکال کا ایک درمیانی حل ہے۔ اس میں نہ تو اس درجہ حقیقت پسندی ہی ہے کہ کلیات و مجردات زمان و مکان کے عالم حسی تک مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں۔ اور نہ اس درجہ تنقیص ہی ہے کہ یہ تحقق و وجود کے اس باہم بلند سے گزر کر الفاظ و اسما کی سطح پر آ رہیں۔

ان کی رائے یہ ہے کہ افراد و جزئیات میں ایک تو وہ عمومی حقیقت ہوتی ہے جو ان میں وائر و سائٹ ہے، اور دوسرے وہ تصور ہے جو اس حقیقت کے بل پر ذہن میں ابھرتا ہے اس کے سنی یہ ہیں کہ زید، بکر اور عمرو میں جو شائبہ ہے وہ حقیقی ہے، محض ذہن و فکر کی طرف نظرانی نہیں۔ اور اسی طرح اس تشابہ کی وجہ سے جو عمومی تصور پیدا ہوتا ہے وہ بھی اپنے آغوش میں ایک طرح کی حقیقت لیے ہوئے ہے۔

قول فیصل علامہ کی رائے ایک طرف ہے، کلیات کے وجود خارجی وجہ کلیات کے باہر کا انکار علم و اخلاق کی ادنیٰ اقتدار کا انکار ہے۔ میں ان تینوں مشہور مدارس فکر کی وضاحت کے بعد آپ اب یہ دیکھیں کہ ان میں صحت و استواری کی مقدار کس درجہ ہے۔

تصور کشی کو ہم سرمدست بحث و نظر کا موضوع نہیں ٹھہراتے اس لیے کہ اس میں اجمالاً خاصہ ابہام و ambiguity پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں مقابلہ حقیقت پسندانہ انداز فکر اور اسمیت کے باہم رہ جاتا ہے۔ دریافت طلب یہ حقیقت ہے کہ ان دونوں میں کون صحیح ہے اور کون غلط ہے۔ کیا کلیات ہی دراصل وجود و تحقق کے لوازم سے بہرہ مند ہیں اور جزئیات صرف ان کا عکس و ظل ہیں یا اس جہان محسوس میں تنہا جزئیات ہی کی فرمانبرداری ہے اور کلیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ ذہن و فکر کی طرف نظریوں نے انہیں وجود و نبات کی سطح پر فائز کر رکھا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے ثنائی الذکر گوہ کی پرجوش تائید کی ہے جسے اصطلاح میں ہم

رسمین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

ہماری رائے میں ان کے دلائل اپنی گونا گونی، وضاحت اور تیزی کے باوجود یک طرفہ

(One-sided) ہیں اور مسئلہ کے زیادہ عمیق، زیادہ وسیع اور نسبتاً زیادہ عریضی نوع

ان کی نگاہ و نگاہ رس کے سامنے نہیں آ پاتے۔ ٹھیک اسی طرح افلاطون کا تصور مثل بھی بدرجہ فائیت

متصفو فائدہ ہے اس میں بھی ایک طرفگی کا عیب نمایاں ہے اس مسئلہ کا فیصلہ کن پہنچنا ہوا

سوال یہ ہے کہ کلیات و جزئیات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اگر یہاں صرف

ہلک تھلک جزئیات ہی کا وجود ہے اور ان میں باہم کوئی حقیقی تشابہ نہیں، کوئی حقیقی

تمائل نہیں۔ اور کوئی ایسی چیز خود ان کے اندر باقی نہیں جاتی کہ تجرید و انتزاع کے عوامل

کو ابھار سکے تو پھر اس تجرید کی منطقی اساس کیا ہوگی؟

اس کے جواب میں علامہ کا یہ جواب قطعی ناقصی بخش ہے کہ یہ اساس ذہن کی مادیت

تجرید ہے یعنی جب یہ زید، بکر اور ہزاروں اشخاص و افراد کو دیکھتا ہے تو ان کو نظر و بصر کے

دوسرے نتائج سے خیز ٹھہرانے کے لیے انسانیت کی قدر مشترک ڈھونڈ نکالتا ہے جو

صرف اس کی اپنی اختراع و ایجاد ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر زید، عمر اور بکر میں حقیقتہً کوئی تشابہ پایا نہیں جاتا تو ذہن کس

اساس اور بنیاد پر ادھ اک حسی کو ادھ اک عقلی میں بدلتا ہے اور جزئیات پر کلیات کے بادل

اڑھاتا ہے۔

اس حقیقت کا ہر شخص اعتراف کرے گا کہ ذہن اشیاء و جزئیات کو چھاننے اور

انواع و اجناس کے خانوں میں تقسیم کرنے میں کبھی غلطی نہیں کرتا۔ اگر اس کے سامنے زید، بکر

اور عمر ایسے افراد ہوں تو یہ فوراً بھانپ لے گا کہ ان سب کو انسانیت کی صف میں رکھنا

چاہیے۔ اگر ان میں چند گھوڑے، بھیڑیں اور مرغیاں شامل کر دی جائیں تو انھیں یہ حیوان

کے گھ۔ اور اگر ان میں میز رکھی، اور پتھر کے تراشیدہ بتوں کا اضافہ کر دیا جائے تو تجرید و انتزاع

کے حدود اور وسیع ہو جائیں گے۔ اودان سب کو یہ جسم، کے عنوان کے تحت شمار کرے گا۔ اس ضمن میں ذہن کے اس عمل تجربہ و امتزاج کیلئے ہر حال کوئی قطعی اصول، اٹل قاعدہ، یا یقینی اساس ہونا چاہیے کہ جس کے بل پر اس کے نتائج پر اعتماد کیا جاسکے۔

ظاہر ہے کہ بغیر مشکوک اساس وہی معروضی اشتراک (Similarity) اور حقیقی تماثل ہے جو ان اشیاء میں جلوہ گر ہے اور ان کو مختلف انواع و اجناس میں تقیم کرتا ہے۔ یہ وہ حقیقت ہے جس کا اعتراف رسل (Russell) ایسے بالغ نظر فلسفی نے ان الفاظ میں کرنا پڑا کہ ہم ہزار کلیات کے وجود و تحقق کا انکار کریں۔ تشابہ یا تماثل (Similarity) کا انکار ہر حال ممکن نہیں جو مختلف اشیاء میں ربط و تنظیم کے پہلوؤں کو ابھارتا ہے۔ اور جب یہ لکھ دیا جاتا ہے تو دوسرے کلیات کے لیے منطقی جواز خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔

اس علمیاتی (epistemological) انداز فکر سے قطع نظر دیکھنا یہ ہے کہ یہ مسئلہ صرف منطق و فلسفہ ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کا گہرا تعلق اقدار (values) سے بھی ہے۔

حقیقت کو جزئیات ہی کے ٹکٹے ہوئے عالم میں منحصر ماننے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ سائنس کے دروازے بند ہو جائیں گے۔ خوب و ناخوب کا فرق مٹ جائے گا۔ اور خیر و شر کے معروضی پیمانوں کو سخت ٹھیس لگے گی۔

یعنی اگر یہاں صرف جزئیات ہی کی فرمانبرداری ہے، اور ہر شے اور ہر فعل اپنے ہی لازم و خصوصیات کے ساتھ موجود ہے اور ان میں کوئی مشترک اصول، کوئی مشترک حکمت، اور بیان پایا نہیں جاتا تو ان غیر مربوط، انمل اور بے جوڑ جزئیات سے۔ قانونِ جاذبیت (Gravity) کا استخراج کیونکر ممکن ہو گا۔ قانونِ تعبیل (Causation) کو کیونکر مستند کیا جائے گا۔ یا ارتقاء (evolution)

یہی ہمہ گیر اصول کو کس بنیاد پر دریافت کیا جائے گا۔

یہی سوال جمالیاتی اقدار کے بارے میں بھی ابھرتا ہے۔

علامہ ابن قیمیہ کے لیے زیادہ پریشان کن سوال خیر و شر کی معروضیت کا ہے۔ اگر صرف جزئیات افعال ہی کا اعتبار رہے اور ہر فعل اپنی خصوصیات و لوازم کے لحاظ سے جداگانہ حیثیت کا حامل ہے تو خیر و شر کی تعین کے لیے ان عقلی و کلی پیمانوں کو حق بجانب کیونکر ٹھہرایا جاسکے گا جن کی معروضیت کے علامہ پر جوش حامی ہیں۔ اور اس حد تک حامی ہیں کہ اشاعرہ کو اپنی تصنیفات میں جا بجا اس بنا پر مطمئن ٹھہراتے ہیں کہ ان کے ہاں افعال کے حسن و قبح کو عقل نہیں سمجھا جاتا۔ حالانکہ خیر و شر میں فرق و امتیاز کے حدود حقیقی اور واضح ہیں۔

غرض یہ ہے کہ جس طرح جزئیات تحقق و وجود کی نعمتوں سے الامال ہیں اسی طرح کلیات کا بھی وجود ہے۔ لفظ وجود سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونا چاہیے کہ ہم حقیقت پسند کے نقطہ نظر سے پوری طرح متفق ہیں۔ ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ جزئیات اس علم رنگ و بو میں اس طرح الگ تھلگ، بے جوڑ اور انمل نہیں ہیں کہ ان میں اور کلیات میں ربط و تعلق کی کوئی نوعیت ہی کارفرمانہ ہو۔ ہمارے نقطہ نظر سے جزئیات میں ایسے مشترک اسباب۔ ایسی مشترک مناسبتیں اور پہلو پائے جاتے ہیں کہ جن سے طبیعیات، جمالیات اور مذہب و اخلاق کے ان اصولوں اور پیمانوں کو متنبط کیا جاسکتا ہے کہ جن کے بل پر انسان تہذیب و تمدن کے کاغذ ہائے بلند کی تعمیر ہوتی ہے۔

اور اگر ان مناسبتوں کو تسلیم نہ کیا جائے اور جزئیات و کلیات کے مابین تعلق و رشتہ کے اس انداز کو نہ مانا جائے تو اس کا نتیجہ تہم نوع کی اقدار کے انکار پر مترتب ہوگا۔ مسئلہ کے یہ خطرناک رخ علامہ کی نگاہ و تعمق سے اس بنا پر ادھل رہے کہ یہ فلسفی

سے زیادہ مجدد و دوال ہیں۔ ان کی مثال توجہ کو اس وقت جن گراہیوں نے اپنی سطح  
گہر رکھا تھا وہ وحدت الوجود، اعیان ثابۃ ذات و صفات کی وہ معتزلانہ تشریح  
تھی جس کی رو سے جمیت اور تعطل کے دو دوازے کھلتے تھے۔ اور الحاد و زندقہ کی باہیں  
ہموار ہوتی تھیں۔

ظاہر ہے کہ ان فتنوں کے فوری سد باب کے لیے اس سے بہتر اور کامیاب نسخہ  
کوئی نہیں ہو سکتا تھا کہ کلیات کا انکار کر کے اس عقلی اساس ہی کو اکھاڑ پھینک جائے کہ  
جو ان فتنوں کے لیے وجہ ہوا زہیا کرتی ہے۔

اس لیے کہ اگر کلیات کا مستقل بالذات وجود نہیں ہے تو اس وجود مطلق کا تصور ختم  
ہو جاتا ہے جس کو ابن سینا کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا تھا۔ اور وجود مطلق کا تصور باطل  
قرار پاتا ہے تو منطقی طور پر وحدت الوجود اور اعیان ثابۃ کا قصر استدلال بھی زمین پر آ رہتا  
ہے۔ اسی طرح اس تشریح کے مطابق ذات و صفات کی وہ تفریق بھی آپ سے آپ  
مٹ جاتی ہے کہ جس نے تعطل اور نفی صفات کے عقیدوں کی بروزش کی تھی۔

قیاس و استدلال کی بخش۔ تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی علامہ کی تنقیدات عالیہ  
نوعیت قطعی اور دو ٹوک نہیں۔

تصدیق کی بخش ہیں۔ ان میں انھوں نے جس جدت طرازی جس عمق و گہرائی، اور جس فنی  
ذرف نگاہی کا ثبوت دیا ہے وہ انھیں کا حصہ ہے۔ ان اعتراضات کے سرسری مطالعہ  
ہی سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ شخص نہ صرف منطق کے وقائع پر عبور رکھتا ہے بلکہ اپنے دور  
کی تمام تحریکات کے بارے میں اس کی نظر مہندانہ خصوصیات کی حامل ہے۔ یوں تو ان کی  
تنقید کا یہ مقصد ہے کہ قیاس و استدلال کی ناہمواریوں کی نشاندہی کی جائے اور یہ بتایا جائے  
کہ فکر و استنباط کے جن پیمانوں پر اسلوب کے متبعین کو بڑا مانا ہے، تحلیل و تجزیہ کی ایک ہی ضرب  
سے ان کے زیرے فضائے آسمانی میں بھرتے ہوئے نظر آتے ہیں مگر علامہ کا کمال ملاحظہ ہو

کہ اس تنگ انداز اصطلاحی اعتراضات کے پہلو پہلہ اصول، نقد، لغت، اور کلام و فلسفہ کے ایسے جواہر ہائے اور بستان ہمارے چلے جاتے ہیں کہ ہر مقام کی کشش مامن نظر کو کھینچ کر دیکھتے ہیں کہ عورت دیتی ہے۔

جی تو یہی چاہتا ہے کہ تحقیق و تفحص کے ان شہ پاروں سے ناظرین کے ذوق تہہ بہ کی خاطر خواہ افادگی کی جائے۔ لیکن اس کو کیسے کہ موضوع کی تنگ دامانی بڑی طرح عنان گیر ہے اور ہم مجبور ہیں کہ فکر و نظر کے ان انمول موتیوں سے صرف نظر کر کے بحث کو صرف انہیں نکات و معانی کی توضیح و تشریح تک محدود رکھیں کہ جن کا براہ راست تعلق منطق کی تنقید و احتساب سے ہے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ قارئین نکات و معارف کی ان جھلکیوں سے کلیتہً محروم ہی رہیں۔ ہم کوشش کریں گے کہ نفس موضوع سے تجاوز کیے بغیر جستہ جستہ ان کی طرف اشارہ کرتے چلیں۔

تصدیقات (Judgements) و قیاس (Inferentialism) کی تفصیل بحثوں سے قرض کرنے سے پہلے فرق و امتیاز کی ایسی نوعیت پر غور کر لینا چاہیے کہ جو تصور و تصدیق کے مابین روٹا ہے۔ منطق عموماً علم کو انہیں دو خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ علامہ نے رازی کی الحاصل پر مفصل تنقید کی ہے۔ اور اس ضمن میں اس حقیقت کی پردہ کشائی فرمائی ہے کہ تقسیم کی یہ نوعیت دو ٹوک اور صحیح نہیں۔ ان کے نزدیک یہ تو ممکن ہے کہ اول و دوم میں ذہن اشیاء کے ساوہ و مجرد تصورات کو قبول کرے مگر یہ ناممکن ہے کہ یہ تصورات یوں ہی بغیر کسی قید و اسناد کے دھرے دھرے رہیں۔ اور علم ان کے ربط و تعلق کی کوئی صورت پیدا نہ کرے بلکہ نفسیاتی طور پر جڑا ہوا ہے کہ ذہن و فکر کا رخانہ اس مرحلہ میں فوراً حرکت میں آتا ہے اور ان تصورات کو تصدیقات کے قالب میں ڈھال دیتا ہے۔

منطقیوں کی اس تقسیم میں بنیادی تناقض یہ نہاں ہے کہ ایک سادہ تصور یا لوح قلب پر کسی شے کے نقشِ ادلیں کے بارے میں ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ پیکر خیالی کی قسم کی چیز ہے جو ذہن کی سطحوں سے محکوم ہے مگر اسے علم کی قسم ہرگز قرار نہیں دے سکتے کیونکہ علم اثبات جانتا ہے اسناد کا مقتضی ہے، اور ایک طرح کے علم کا طالب ہے۔ لہذا ہر وہ تصور جو سببی و ایجابی قید سے آزاد ہو کہ مفرد یا جزو علم تو ہو سکتا ہے مگر اسے کسی صورت میں بھی علم نہیں کہہ سکتے۔

فولم ان العلم ینقسم الی تصور و تصدیق وان ان کا یہ کہنا باطل ہے کہ علم تصور و تصدیق کے دو خانوں تصور ہو تصور الی الذی العری عن جمیع میں منقسم ہے۔ اور یہ کہ تصور سے مراد وہ سادہ نقش ہے القیود الشبوتیہ والسیبۃ کلام باطل فان کل جو ہر طرح کی ثبوتی و سببی قید سے تہ جو۔ کے مگر جو تصور ماعری عن کل قید ثبوتی و سببی یکن خاطر امن غروت و سلب کی ہر قید سے آزاد ہو گا۔ اس کو پیکر خیالی الخو طریس ہو علما اصلا بشی من الاشیاء د تاکہ کہتے ہیں مگر کسی نئی شے کے بارے میں علم وہاں ہرگز نہیں کہہ سکتے۔

علامہ نے اس تقسیم پر ایک اور اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی یہ نوعیت ایسی دو لوگ اور سنگین نہیں ہے کہ ان میں مصالحت کا کوئی امکان ہی باقی نہ رہے بلکہ ان میں ایک طرح کی لچک پائی جاتی ہے۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ جسے تم تصور کہتے ہو اس کو تصدیق کے قالب میں ڈھالا جاسکے۔ اور جس کو تصدیق سے تعبیر کرتے ہو اس کو تصور کی سطح پر لایا جاسکے۔

مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے۔ وہ 'خمر' کون ہے جس پر حرمت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور جواب میں آپ کہتے ہیں 'مسکر' تو یہ 'مسکر' اگرچہ بظاہر تصور ہے مگر دراصل یہ قضیہ ہے۔ جو موضوع (موضوع) اور محمول (محمول) سے ترتیب پذیر ہے۔ اس کا معنی



یہ ہیں کہ وہی غمخوار ہے جو مسک رہے۔  
 اسی طرح اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ "غم" مسک کو کہتے ہیں۔ تو یہ اگرچہ تعنیہ معلوم ہوتا ہے مگر درحقیقت تصور کے حکم میں داخل ہے۔ کیونکہ اس میں معنی غم ہی کو تو ابا گرا کیا گیا ہے۔

## سرگزشت غزالی      حکائے قدیم کا فلسفہ اخلاق

مصنفہ شیر احمد ڈار

مقدمہ میں چین، ایران، مصر اور یونان کی  
 تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں  
 کے مفکروں نے جو انکار و نظریات پیش کیے تھے  
 کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم الشان عمارت تعمیر  
 ہوئی ہے۔ اس کتاب میں کل فیوض، گوتم بدھ،  
 زرتشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے  
 عظیم مفکران کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل  
 کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپے

مترجمہ حفیظ ندوی

اسم غزالی کی "المنقذ" کا اردو ترجمہ جس  
 میں انھوں نے اپنے فکری و نظری انقلاب کی  
 دلچسپ داستان بیان کی ہے اور بتایا  
 ہے کہ کس طرح انھوں نے حجبہ و عبا اور  
 مسند و دستار کی زندگی چھوڑ کر گلیم و فقر  
 کی روش اختیار کی اور تصوف کو اپنا  
 نصب العین قرار دیا۔

قیمت ۳ روپے

ملے کویتہ

سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## موسیقی کی شرعی حیثیت

موسیقی کے متعلق ہمارے معاشرہ میں عجیب غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں۔ بعض لوگ اسے شجر ممنوعہ سمجھتے ہیں اور بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو موسیقی کے نام سے عربی، افغانی، اور بے حیائی کو فروغ دے رہے ہیں۔ پہلا طبقہ اپنے آپ کو شریعت کا علمبردار کہتا ہے اس لیے اس کے نظریات کو خدا اور رسولؐ کے احکام تصور کیا جاتا ہے اور دوسرا طبقہ اپنے آپ کو آرٹ کا سرپرست کہتا ہے اس لیے اس کے خیالات کو آرٹ کا ترجمان سمجھا جاتا ہے۔ ایسے حالات میں یہ ضروری ہے کہ موسیقی کی شرعی حیثیت کو واضح کیا جائے تاکہ افراط اور تعریض کے امتیازی خطوط نمایاں ہو جائیں اور لوگ صحیح راستے قائم کر سکیں۔

موسیقی کی حرمت کے دلائل اور ان کا تجزیہ

ہم اس سلسلہ میں سب سے پہلے ان دلائل کو لبس گے جنہیں وہ لوگ جو موسیقی کی حرمت کے قائل ہیں دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم ان روایات سے متعلق ائمہ و علماء کے اقوال بھی نقل کرتے جائیں گے تاکہ ان دلائل کا بخوبی تجزیہ ہو جائے۔

عن عبد الرحمن بن غنم قال حدثني ابو عامر او	عبد الرحمن بن غنم سے روایت ہے کہ مجھے ابو عامر یا ابو
ابو مالک الاشعري سمع النبي ليكون من امتي	ابو مالک الاشعري سمع النبي ليكون من امتي
توهم تعلمون الحمر والحمر والمعازف	لوگ پیدا ہوں گے جو نہا، ریشم، شراب اور باجوں کو حلال
اخبرنا البخاري وفي لفظ ليشرب ناس من الامم	بھیں گے۔ یہ بخاری کی روایت ہے اور ایک روایت
الحمر يسوننا بخير امما يعرف على رؤسهم بالمعازف	میں ہے کہ میری امت کے لوگ شراب پیئیں گے اور وہ

ولسلیات یخفت اللہ ہم الارضی وکحل منم  
القرۃ والخازیر۔ رواہ ابن ماجہ

کانام کچھ اور رکھ دیں گے۔ ان کے سامنے گایا یا  
جلے اللہ زمین میں خدا کو افسوس بند اور مژبنا دے گا  
اسے ابن ماجہ نے روایت کیا

بخاری کی پوری روایت یوں ہے  
لیکون فی امتی اقوام یحکون المحرود المحریر و  
المعارف ولینزلن اقوام الی جنب علم  
تروح علم سارحہ لم ینیا تیم رجل لیا جتہ  
فیقولون ارجع الینا عدا یتیم اللہ و یضیغ  
و یسبح آخرین قرۃ خازیر الی یوم القیامۃ۔

میری امت میں کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو زنا، شرم  
شراب اور باجوں کو حلال کہیں گے۔ کچھ لوگ ایک پہاڑ  
کے دامن میں اتریں گے جہاں مویشی چر کر شام کو آئیں گے  
ان کے پاس ایک آدمی اپنی کسی ضرورت کے لیے آئے گا  
وہ اسے کہیں گے آج چلا جا کل ہمارے پاس آنا۔ پھر اللہ  
تعالیٰ انہیں شب کو سلا دے گا اور پہاڑ کو وہاں سے  
ہٹا دے گا اور دوسروں کو صبح کر کے قیامت تک کے  
لیے کھڑا اور بند بنا دے گا۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کی اسناد میں ایک راوی صدق بن خالد ہے۔ ابن حنبل  
نے اس کے متعلق یحییٰ بن معین کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کوئی چیز نہیں، عمری نے احمد کا یہ قول  
نقل کیا کہ ”وہ صحیح روایت نہیں کرتا“۔ دوسرے یہ روایت سند اور متن کے اعتبار سے مضطرب  
ہے۔ سند کا اضطراب یہ ہے کہ راوی کو صحابی کا نام یاد نہیں۔ اسے شک ہے کہ یہ روایت  
ابو عامر سے ہے یا ابوالک اشعری سے۔ اور متن کا اضطراب یہ ہے کہ کہیں ”یستحلون“ کے الفاظ  
ہیں اور کہیں کچھ اور۔ ان چیزوں سے قطع نظر ذرا روایت کے اگلے حصہ پر بھی غور کیجئے جس میں کہا  
گیا ہے کہ ”ایک قوم پہاڑ کے دامن میں آئے گی ان کے مویشی چر کر واپس آئیں گے۔ ایک

اومی ان کے پاس کوئی حاجت لے کر آئے گا۔ وہ کہیں گے کل آنا۔ پھر وہ سو جائیں گے تو پہلا اپنی جگہ سے ٹل جائے گا اور دوسرے قیامت تک کے لیے سو اور بند بنا دیے جائیں گے۔“

اگر فی الواقع موسیقی اس حد تک حرام تھی تو اس کے بعد کے تمام واقعات کو بڑا عجیب و غریب قرار دیا جائے گا۔ مگر وہ کونسا پہاڑ ہے جو اپنی جگہ سے ٹل گیا اور وہ کون سے لوگ تھے جو سو اور بند بند بن گئے۔ مگر ان کی تاویلیں کی جائیں تو موسیقی کی حرمت کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے۔ نہیں تو سعادت بالہدایت غلط تسلیم کی جانی چاہیے۔

اگر اس روایت کو بالکل صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی موسیقی کی حرمت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ موسیقی کے ساتھ شراب کا ذکر آیا ہے۔ پس موسیقی فی نفسہ حرام نہ ہوگی بلکہ اس کی حرمت شراب کی حرمت کے تابع ہوگی۔ جس طرح ہم کہتے ہیں۔ فلاں اومی شراب و کباب میں اپنی زندگی تباہ کر رہا ہے۔“ اس فقرہ میں شراب کی برائی تو عیاں ہے لیکن کباب بذاتِ خود کوئی حرام چیز نہیں۔ ہاں جب اس کا ذکر شراب کے ساتھ آتا ہے تو اسے بُرا سمجھا جاتا ہے۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

يَحْتَمِلُ اِنْ كُنَ الْمَعَاذُ الْمَنْصُوصُ عَلَى يَحْرِيهَا  
هِيَ الْمُعْتَرِضَةُ بِشَرْبِ الْخَمْرِ كَمَا ثَبَتَتْ بِرَوَايَةٍ  
فِي لَفْظٍ "يَشْرَبُ مِنَ الْمَنَسِ مِنْ اَمْتِ الْخَمْرِ تَرَدُّجٌ  
عَلَيْهِمُ الْعَيَّانُ وَتَقْدُوعُهُمْ الْمَعَارِفُ"  
ہو سکتا ہے کہ جن باجوں کو حرام کیا گیا وہ وہی باجے ہوں  
جو شراب نوشی کے ساتھ پیوستہ ہیں۔ جیسا کہ ایک  
روایت میں ہے کہ "میری امت کے کچھ لوگ شراب  
پیشیں گے مقام کو ان کے پاس گانے والی لونڈیاں  
آئیں گی اور دن کو بے چین رہیں گے۔"

غالب مدین جن غاں بھی کہتے ہیں:

اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم دف بجانے پر خاموش رہے۔ خود اسے منہ لاوار

منع فرمایا جیسا کہ صحیح بخاری میں موجود ہے۔ پس حدیث زیر بحث میں اس رو کا احتمال موجود ہے کہ جن باجوں کو حرام کیا گیا ہے یہ وہی باجے ہیں جو شراب نوشی سے برستے ہیں جیسا کہ ایک روایت میں ہے

یشرین من امتی الخمر تروح علیہ القیان و میری مت میں کچھ لوگ شراب پیئیں گے۔ شام کو ان کو عذیم المعازف کے پاس گھنٹہ دھندلایا جائے گا اور ان کو باجے بھیجے گئے۔

اس روایت میں اس کا احتمال بھی موجود ہے کہ اس سے مراد مجموعہ پر حکم لگانا ہو پس جو حکم مجموعہ پر ہو گا وہ الگ الگ ہر چیز پر نہیں ہو سکتا۔ یہ تو مسلمہ اصول ہے کہ چند ترتیب دار بیان کردہ چیزوں کی مجموعی وعید اس مجموعی کسی ایک چیز کی وعید کی دلیل نہیں ہوگی۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت قرآن کی یہ آیات ہیں:

فخذوا نفلکم ۰ ثم الحجیم صلوہ ۰ ثم فی سلسلۃ ذرعیہ سبعون ذراعا فاسکوا ۰ ان کان لایؤمن باللہ العظیم ۰ ولا یحفظ علی طعام المسکین ۰ اسے پکڑ لو گے میں طوق ڈال دوں گا اسے جہنم میں لے جاؤں۔ پھر ستر گز کے حلقہ والی زنجیر میں اسے جکڑ دوں گا اللہ پر ایمان نہیں رکھتا اور مسکین کو کھلانے پر کسی کو ترغیب نہیں دیتا تھا۔

یہاں بلاشبہ اس وعید شدید کا سبب محض مسکین کو کھلانے پر ترغیب نہ دینا نہیں ہے اور نہ مسکین کو کھلانے کی ترغیب نہ دینا کوئی حرام فعل ہے۔

اصل یہ ہے کہ اس نعت میں دو حرام چیزوں یعنی زنا اور شراب کا ذکر ہے اور وہ ایسی چیزوں کا جو بعض مواقع پر حلال اور بعض مواقع پر حرام ہیں۔ یعنی ریشم اور بلبج۔ ریشم کے متعلق ایک روایت نقل کر کے داؤدی لکھتے ہیں:

"لیس محفوظان کثیرا من الصماۃ بسوء"۔ یہ روایت محفوظ نہیں کیونکہ بہت سے صحابہ ریشم پہنتے تھے۔

اس کے بعد علامہ شوکانی نے ابن العربی کا یہ قول نقل کیا ہے :

"فالا قویٰ ملہ فلیس فیہ وعید ولا عقوبۃ بالاجماع" دریشم کی علت کا قول قوی ہے اور اسے پہننے میں نہ وعید ہے نہ سزا اسی پر اجماع ہے۔

بعض حالات میں ریشم پہننے کی رخصت تو عام طور پر ثابت ہے

رض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لہ زیر و عبد الرحمن بن عوف کو ریشم پہننے کی اجازت دی تھی کیونکہ ان دونوں کو حادثہ تھی۔

تھوڑے سے ریشم کے لیے تو عام اجازت ہے

نبی البنی صلی اللہ علیہ وسلم لبس الحریر الا فی موضع

اصبعین اولئک اور ابیح" نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ریشم پہننے سے منع فرمایا البتہ دو سے چار انگلی تک ریشم کا استعمال جائز ہے۔

اب ایک روایت کو بھیجے جسے حرمت کے قائلین اپنی دلیل میں پیش کرتے ہیں :

عن عبد اللہ بن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ حرم الخمر والمیسر والکوبۃ والغیر اور کل مسکو اللہ نے شراب، بھڑا، طبل اور طنبورہ، حرام ٹھہرایا ہے اور تمام نشہ دہی چیزیں حرام ہیں۔ اے احمد ابو حلوٰۃ حرام رواہ احمد و ابو داؤد و فی لفظ : ان اللہ حرم علی امتی الخمر والمیسر والمرزہ الکوبۃ و القنین۔ رواہ احمد۔

کے جوازیوں کی بنا پر یا بعضیوں کا طہور اور طہل حرام  
کیا ہے۔ اے احمد نے یہ ایت کیا۔

اس روایت کا بھی چند طریقوں سے جواب دیا جاسکتا ہے۔ سب سے پہلے اس کی  
اسناد کو دیکھیے۔ علامہ شرنکافی لکھتے ہیں

سکت عنه الحفاظ في التلخيص وفي اسناده  
الوليد بن عبدة الرازي له من عرف ل  
ابو حاتم الرازي هو مجهول وقال المنذري ان  
الحديث معلول۔  
حافظ نے تھیں میں اس روایت کے متعلق سکت  
اختیار کیا اور اس کی اسناد میں الولید بن عبدہ ایک  
راوی ہے جو ابن عمر سے روایت کرتا ہے۔ ابو حاتم  
الرازی نے کہا کہ وہ مجهول لہذا یہ مندرج ہے لہذا

یہ حدیث معلول ہے۔

اس روایت کو اگر صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ لازم نہیں آتا کہ موسیقی بذات خود  
حرام ہے کیونکہ یہاں بھی پچھلی روایات کی طرح موسیقی کو شراب وغیرہ جیسی حرام چیزوں  
کے مجموعہ میں شامل کیا گیا ہے پس اس کا حکم موسیقی پر مرتب نہ ہو گا کیونکہ مباح اگر حرام  
کی تہید بن جائے تو وہ حرام ہو جاتا ہے۔

بعض حضرات نے غناد مزامیر کی حرمت میں اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے:  
قال مسلم ان الله عز وجل بعثني رحمة وهدى  
للعالمين وامرني ان احمق المزامير والكفارات  
يعني البرابط والمعازف والادوات التي كانت  
تعبد في الجاهلية  
نبی مسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے سارے عالم  
کے لیے رحمت اور ہدایت بنا کر بھیجا ہے اور  
مجھے حکم دیا ہے کہ میں سامعوں اور کھانڈوں یعنی  
بربطوں اور باجوں اور جاہلیت میں پوجے جانے  
والے بتوں کو توہ دور۔

یہ روایت مشکوٰۃ میں بھی ہے اور ادنیٰ سے اختلاف کے ساتھ ہی روایت ابو داؤد  
طیالسی نے بھی نقل کی ہے۔ روایت میں ایک شخص علی بن یزید ہے ابن حجر نے اسے ضعیف  
کہا ہے۔ تہذیب التہذیب میں ہے کہ :

قال حرب عن احمد بن محمد شقی کما نہ ضعیف  
حرب نے کہا وہ دمشق ہی تو ہے "احمد بن محمد بن  
اس انصار سے یہ فقرہ کہا جیسے وہ اسے ضعیف بتا  
رہے ہوں۔

اسی کتاب میں ایک اور قول بھی ہے :

قال یحییٰ بن معین علی بن یزید وہی الحدیث  
کثیر المسکات<sup>(۳)</sup>  
یحییٰ بن معین نے کہا - علی بن یزید کی حدیث ناقابل  
اعتبار ہے۔ وہ اکثر منکر حدیثیں بیان کرتا ہے۔

امام بخاری کا قول بھی سن لیجیے :

قال البخاری منکر الحدیث ضعیف<sup>(۴)</sup>  
امام بخاری نے کہا وہ منکر الحدیث اور ضعیف ہے۔

امام ترمذی کا قول بھی نقل کیا گیا ہے :

قال الترمذی ضعیف فی الحدیث<sup>(۵)</sup>  
ترمذی نے کہا وہ حدیث میں ضعیف ہے۔

امام نسائی نے کہا :

لین بشقة<sup>(۶)</sup>  
وہ ثقیف نہیں

ابن حجر کہتے ہیں یہ روایت ضعیف ہے۔

یہ تو تمام علی بن یزید کا حال اب اس روایت کے ایک راوی فرج بن فضالہ کی حالت  
سنیے :

(۱) لقریب التہذیب (۲) تہذیب التہذیب (۳) ایضاً (۴) ایضاً (۵) ایضاً

(۶) ایضاً (۷) کف الراعی



قال بن ابی خثیمہ عن ابن معین ضعیف الحدیث  
ابن ابی خثیمہ نے ابن معین کا قول بیان کیا کہ وہ  
اسے ضعیف الحدیث کہتے ہیں۔

قال البخاری ومسلم منکر الحدیث  
وقال النسائی ضعیف  
بخاری و مسلم نے اسے منکر الحدیث کہا  
نسائی نے کہا کہ وہ ضعیف ہے

خود ہی سوچیے کہ جس روایت میں ایک نہیں بلکہ دو راوی ضعیف ہوں اسے دلیل  
بن کر موسیقی کی حرمت کا فتویٰ دینا کس حد تک درست ہے۔ اور آگے بڑھے اس  
روایت کا ایک راوی عبید اللہ بن رحوہ جو علی بن یزید سے روایت کرتا ہے۔ اس کی  
حالت یہ ہے کہ:

قال ابو مسرانہ صاحب کل معضلة وقال  
بن معین ضعیف وقال مرة لیس بشیء  
قال ابن المدینی منکر الحدیث وقال الدارقطنی  
لیس بالقوی وقال ابن حبان رومی موضوعاً  
من الاثبات واذا روی عن علی بن یزید اثنی  
بالطائفت  
ابو مسرانہ نے کہا کہ اس کی تمام روایتیں معضل ہوتی ہیں  
ابن معین نے کہا وہ ضعیف ہے اور ایک مرتبہ  
کہا کہ وہ کوئی چیز نہیں۔ ابن المدینی اسے منکر الحدیث  
کہتے ہیں دارقطنی نے کہا وہ قوی نہیں اور ابن حبان  
نے کہا کہ وہ ثقہ آدمیوں کا نام ہے کہ موضوع و اثبات  
روایت کرتا تھا اور جب وہ علی بن یزید سے روایت  
کرتا تھا تو وہ اور زیادہ موضوع ہوتی ہیں۔

یہ روایت بھی دلیل میں پیش کی جاتی ہے:

الغنا یثبت النفاق فی القلب  
بعض نے اسے رسول خدا تک مرفوع کیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ عبد اللہ بن  
مسعود کا قول ہے۔

احیاء علوم الدین کے مشہور شارح سید مرتضیٰ زبیدی اس روایت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" بعض لوگوں نے اس روایت کو بنی مسلم کا قول قرار دیا ہے لیکن یہ غلط ہے۔ بلکہ ابو نے جس سند سے یہ روایت بیان کی ہے اس میں ایک شخص ایسا بھی ہے جس کا نام تک نہیں لیا گیا۔ بہیقی نے اسے مرفوعاً اور موقوفاً روایت کیا ہے یعنی ایک روایت میں اسے رسول مسلم کا قول بتایا ہے اور دوسری روایت میں صحابی کا۔ میں کہتا ہوں کہ اسے مختلف طریقوں سے مرفوعاً روایت کیا گیا ہے لیکن یہ تمام طریقے ضعیف ہیں۔ بہیقی کہتے ہیں کہ یہ ابن مسعود کا قول ہے بنی مسلم کا قول نہیں۔ نیز اس کے طرق میں بعض راوی مجہول الحال ہیں۔ امام نووی کہتے ہیں کہ اس کے ضعف پر اتفاق ہے۔ زرکشی کا بھی یہی خیال ہے۔ ابن طبرانی کہتے ہیں کہ اسے ثقہ لوگوں (شعبہ من سنیرہ عن ابراہیم) نے روایت کیا ہے اور ابراہیم سے آگے کسی کا نام نہیں لیا۔ لہذا یہ ابراہیم کا قول ہے۔ ابن ابی الدینا طبری کی مذمت کے سلسلہ میں اسی روایت کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ یہ ابراہیم کا قول نہیں بلکہ بات یوں ہے کہ ابراہیم کہتے تھے کہ لوگ یوں کہتے ہیں کہ "گناہوں میں نفاق پیدا کرتا ہے" میں کہتا ہوں یہ نہ تو ابراہیم کا قول ہے اور نہ کسی ایسے آدمی کا جس سے ابن ابی الدینا نے مرفوعاً روایت کیا ہو۔ ابن عدی اور دہلی نے ابو ہریرہؓ سے اور بہیقی نے جابرؓ سے یہ معنوں میں روایت کیا ہے کہ گناہ قلب میں اسی طرح نفاق پیدا کرتا ہے جس طرح پانی کھیتی پیدا کرتا ہے میں کہتا ہوں یہ روایت بھی ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں ایک راوی علی بن حاد ہے جسے دارقطنی نے متروک قرار دیا ہے۔ دوسرا راوی ابن ابی روا ہے جسے ابوحاتم نے منکر اللہ کہا ہے۔ ابن جنید کہتے ہیں کہ "ابن ابی روا تو ایک بھکے کا بھی نہیں اور ابراہیم بن طہان مختلف فیہ ہے"۔

ابو طالب کی بھی اسے ابراہیم کا قول قرار دیتے ہیں :  
ان حماد بن عمار عن ابراہیم الغسانی المتفق  
حماد نے ابراہیم کے زبانی بیان کیا کہ گناہوں میں  
تفاق پیدا کرتا ہے۔

ابن طاہر کہتے ہیں :  
اصح الاسانید فی ذلک من قول ابراہیم  
صحیح ترین سند سے جو ثابت ثابت ہے وہ یہ ہے  
کہ یہ ابراہیم کا قول ہے۔

امام بخاری فرماتے ہیں :  
للصحیح کا قالہ النووی  
نوی کے قول کے مطابق یہ روایت صحیح نہیں۔

قائمین حرمت ترمذی کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں :  
فانہ علیہ السلام نبی عن الصوفین الاحقین  
نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو احق آوازوں سے منع فرمایا ہے ایک  
لناتحہ الغنیہ  
نہ کہنے والی دوسری کہنے والی

صاحب ہدایہ نے کتاب الشہادۃ، کتاب الدجاء، کتاب الضمان والغصب اور کتاب  
الکراہیہ میں موسیقی کی حرمت کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن کسی جگہ کوئی صحیح یا حسن حدیث ثبوت میں  
پیش نہیں کی۔ صرف کتب الشہادۃ میں ترمذی کی مذکورہ بالا حدیث نقل کی ہے۔ اس حدیث  
کے محدثین کا فیصلہ سنئے :

قال النووی فی المصابیح و محمد بن عبد الرحمن بن  
ابی یسلی ضعیف و لعلہ اقتضیٰ  
امام نووی نے خلاصہ میں کہا کہ اس کا راوی محمد بن عبد  
بن ابی یسلی ضعیف ہے ممکن ہے کوئی دوسری روایت  
اس کی معاضد ہو۔

(۱) قوت القلوب ص ۶۲ (۲) التلخیص المربع ص ۴۰۸ (۳) مقاصد حسنہ ص ۱۴۱

(۴) نصب الدلائل فی تخریج احادیث المداہیہ للزیلعی الحدیث المفقہ ص ۲۱۱

سید مرتضیٰ زبیدی کہتے ہیں: ”اسی طرح کی دو مہری ہدایات میں بھی محمد بن عبدالرحمن بن ابی سیلیٰ موجود ہے جو فقہ و قاضی ہونے کے باوجود روایت حدیث میں ضعیف ہے۔“  
مشہور محدث کمال الدین ادغوی کہتے ہیں:

ان محمد بن عبدالرحمن بن ابی سیلیٰ قد اھکھ علیہ  
ہذا الحدیث وضعف لاجلہ وقال ابن زحبان  
انہ کادى روى المخطئ کثیر الوهم فاحش الخطاء  
اتحق الترتک لوترک احمد وقال انہ سئى المخطئ  
مضطرب الحدیث<sup>(۱)</sup>  
محمد بن عبدالرحمن بن ابی سیلیٰ کی اس حدیث کا انکا  
کیا گیا ہے اور اسے ضعیف کہا گیا ہے ابن حبان  
کہتے ہیں اس کا حافظ بہت بدی تھا۔ ہم بہت  
ہوتا تھا فاحش غلطیاں کرتا تھا۔ وہ اس کا مستحق  
ہے کہ اسے ترک کر دیا جائے۔ اسی لیے محمد بن حنبل  
نے انہیں ترک کیا اور کہا کہ اس کا حافظ ناقابل اعتبار  
ہے اور اس کی حدیثیں مضطرب ہوتی ہیں۔

حرمت موسیقی پر کوئی روایت صحیح نہیں

طوالت کے خوف سے ہم باقی تمام ہدایات کو نظر انداز کرتے ہیں اور ان کے متعلق  
محدثین و فضلاء کے اقوال نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ علامہ شوکانی کہتے ہیں  
قد وضع جماعۃ من اہل العلم فی ذلک  
مصفقات و لکنہ ضعیفا جمیعا بعض اہل العلم  
حتی قال ابن خرم انہ لایصح فی الباب حدیث  
اہل اذ کل ما فیہ موضوع<sup>(۲)</sup>  
اہل علم کی ایک جماعت نے حرمت سماع پر تصنیف  
کی ہیں لیکن دوسرے اہل علم نے ان کی تصنیف کی  
جسے حتی کہ ابن خرم کہتے ہیں کہ حرمت سماع کے  
متعلق ایک حدیث بھی صحیح نہیں اس بارے میں

جو کچھ بھی ہے وہ سب موضوع ہے۔

علامہ شوکانی کی ایک اور کتاب ہے ”ابطال دعویٰ الاجماع فی تحریم مطلق السماع“

ہے۔ کتاب کے نام سے ہی اس کا مضمون ظاہر ہے۔ اسی کتاب میں ایک جگہ لکھتے ہیں،

”صواع و مزامیر کی حرمت کے متعلق بہت سی روایات ہیں جن کو بعض علماء مثلاً ابو

حزم، ابن طاہر، ابن ابی الدین، ابن حمدان ازہلی اور نوہی وغیرہم نے اپنی کتابوں میں

یکجا کیا ہے ان میں زیادہ تر روایات وہ ہیں جو آمدت لمو کی صافحت سے متعلق ہیں ان تمام

احادیث کا جواب ان علماء نے دیا ہے جو غنا کو جائز کہتے ہیں چنانچہ کمال الدین اور نوہی اپنے

کتاب الامتاع میں کہتے ہیں کہ ظاہر یہ، اکلہ، حبابہ، شافیعہ ہر ایک میں سے ایک جماعت

نے ان تمام احادیث کو ضعیف قرار دیا ہے جو حرمت غنا کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ ان

روایات کو ائمہ اربعہ، فاضل ظاہری اور سفیان ثوری میں سے کسی نے حجت تسلیم نہیں کیا۔

حالانکہ یہ لوگ مجتہدین کے سرخیل ہیں۔ اور ان کے مذاہب کے بے شمار پیرو موجود ہیں۔

ابو یوسف بن العربی نے بھی اپنی کتاب احکام الاحادیث میں ان روایات کا ذکر کر کے انہیں ضعیف

قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ غنا اور مزامیر کی حرمت کے متعلق جن قدر روایات ہیں ان میں سے

ایک بھی صحیح نہیں۔ ابن طاہر تو یہاں تک کہتے ہیں کہ ان روایات کا ایک لفظ بھی صحیح نہیں

علاء الدین قزوینی اپنی تشریح تہذیب میں ابن حزم کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ اس بارہ میں

کوئی حدیث بھی صحیح نہیں۔ اگر کوئی حدیث صحیح ہوتی تو ہم سب سے پہلے اسی کو مانتے دیکھتے

حالت یہ ہے کہ اس بارے میں حتمی روایات موجود ہیں وہ سب کی سب موضوع ہیں۔

پھر ابن حزم نے اس بات پر قسم بھی کھائی۔“

نواب صدیق حسن خاں لکھتے ہیں،

”مغرب کے مفتی علامہ ابوالقاسم عینی بن فوجی سنوخی مالکی رسالہ ابو زید کی شرح میں

علامہ فاکانی کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ مجھے گمان ہے بجانے کی حرمت کے متعلق نہ تو قرآن

میں کوئی تفسیر نہ سنتے رسول میں کوئی صحیح و صریح اور قطعی حدیث نظر آئی۔<sup>۱۱</sup>  
 اسی طرح سید جمال الدین محدث حق، غفر الدین زراوی حنفی اور علام مصطفیٰ تھانی سنی  
 حنفی نے فنا اور مزاحیر کے جواز پر مستقل رسالے لکھے ہیں اور حرمت موسیقی کی تمام روایات  
 کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔ علامہ جمال الدین کہتے ہیں :

”چند احادیث ایسی ہیں جن سے فقہار سماع کی حرمت کی دلیل لاتے ہیں مثلاً استماع  
 الملاہی حرام والجلوس علیہا فسق والتکذوب کفر“ موسیقی سنا حرام ہے، اس کی مجلس میں  
 بیٹھنا فسق ہے اور اس سے لطف لینا کفر ہے۔ یا ”امن رجل یسمع الملاہی الا بوث علی“  
 منکبہ شیطانین یغیران باعقاہما علی صدرہ حتی یمیک (جو آدمی بھی موسیقی سنتا ہے اللہ  
 اس کے دونوں کندھوں پر دو شیطان بٹھاتا ہے جو اپنی ایڑیاں اس کے سینے پر مارتے  
 رہتے ہیں یہاں تک کہ وہ خاموش نہ ہو جائے، وغیرہ تو ان کے متعلق امام نووی کہتے ہیں کہ  
 ”حرمت فنا کے متعلق ایسی کوئی روایت بھی صحیح نہیں۔“ امام بخاری نے بھی ”مقاصد حسنہ“  
 میں ان احادیث کے متعلق جو زبان مذہورام میں فرماتے ہیں کہ ”بعض فقہانے حرمت فنا کی  
 جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ صحیح نہیں بلکہ ان کی کوئی اصل نہیں۔“ ابن حجر عسقلانی کہتے  
 ہیں ”حرمت فنا کے متعلق جن روایات سے بعض متاخرین نے استدلال کیا ہے وہ ثابت  
 نہیں اور ان کی کوئی اصلیت نہیں کیونکہ اگر ایسی کوئی حدیث بھی صحیح ہوتی تو مجتہدین کو اس کی  
 اس کو دلیل قرار دیتے صحیح، حسن تو کیا ضعیف حدیثیں بھی ایسی نہیں جن سے فنا کی حرمت

۱۱) دلیل مطالب علی الملک الطالب (۲) ان کے علاوہ میر تقی میر نے بھی حنفی شارح عبدالمطہم الدین

مولانا محمد امجد علی صاحب فہرہ مشاق اور مولانا قاضی عبدالرحیم حنفی گجراتی شارح خطبہ قاضی غنی حوت  
 موسیقی کی تمام روایات کو ضعیف اور ناقابل حجت قرار دیتے ہیں (بجواز اسلام اور موسیقی) مصنف  
 مولانا جعفر شاہ صاحب ندوی۔

نہایت جو جن حدیثوں سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں وہ ثابت نہیں وہ سب موضوع ہیں جن سے احکام میں دلیل نہیں ملانی جاسکتی۔ ایسی حدیثوں کو ابوحنیفہ نے ایمانہ شافعی نے نہ مانگے نے قبول کیا۔ احمد بن حنبل نے۔ بلکہ جن دوسرے مذاہب فقہ کی پیروی جاتی ہے ان کے ائمہ نے بھی ایسی روایات سے تسک نہیں کیا۔ ایسی حدیثیں صرف ان لوگوں کے ہاں پائی جاتی ہیں جو ائمہ مذاہب سے بہت بعد کے ہیں۔ بلکہ ان کے پیروؤں کے پیرو ہیں۔ اور ان پر احادیث کی محنت و تقیم پر کھ سکنے کے بارے میں کوئی اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ ابوبکر بن العربی ایسی تمام روایات کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ حرمت فنا کے متعلق کوئی روایت صحیح نہیں جن احادیث سے فقہا تسک کرتے ہیں وہ سب کی سب موضوع ہیں۔ ابن طائف بھی یہی فرماتے ہیں بلکہ بعض شافعیہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ حرمت فنا کی روایات صرف منکرین کی کتابوں میں ملتی ہیں۔  
امام خراسانی فرماتے ہیں:

”سماع کے بارے میں علماء کی آراء مختلف فیہ ہیں۔ ان میں سے بعض تحریم کے قائل ہیں لیکن محققین اس تحریم کو اس بات پر محمول کرتے ہیں جب اس کے سننے سے حاکم، نفاق وغیرہ بیماریاں پیدا ہوں۔ امام ابو الفضل محمد بن طاہر بن علی مقدسی محدث نے اس مسئلہ پر ایک کتاب لکھی ہے اور ان لوگوں کے دلائل کی تردید کی ہے جو اسے حرام ٹھہراتے ہیں بلکہ اس حدیث پر بھی جرح کی ہے جس سے حرمت برائے امیر و فنا کا دہم پیدا ہو سکتا ہے اور اس سلسلہ میں ان محدثین کا ذکر بھی کیا ہے جنہوں نے حرمت کے قائل لوگوں پر جرح کی ہے پھر صحیح احادیث سے گائے، بانسری، دف، اور ستار وغیرہ کا جواز ثابت کیا ہے بلکہ دف کو حرمت

ان کے علاوہ سید مرتضیٰ اربعی حنفی شامی احیاء علوم الدین مولانا نور الدین بکھرازی صاحب فتح عثمانی اور مولانا محمد عبد الرحیم گجراتی شامی خطبہ قاسمی بھی حرمت جوفی کی تمام روایات کو ضعیف اور ناقابل حجت قرار دیتے ہیں (اسلام اور سنی)

بتایا ہے :

شیخ عبدالحی محدث دہلوی فرماتے ہیں :

”محدثین تو کہتے ہیں کہ حرمتِ فناء کے متعلق ایک حدیث بھی صحیح نہیں اور مشائخ کہتے ہیں جہاں اس کی مخالفت اتنی لمبی ہے تو وہی فناء ہے جو امور و لعب سے وابستہ ہے فقہار نے اس مسئلہ میں بڑے تشدد سے کام لیا ہے۔“

پھر مدارج النبوت میں فرماتے ہیں :

”ایک مسلک تو فقہاء کا ہے جو فناء و مزامیر کے سخت منکب میں اور اس معاملہ میں تعصب اور عناد کا امان اختیار کرتے ہیں بلکہ اس فعل کو گناہ و کبیرہ اور اس کے جوڑ کے عقیدہ کو کفر و مذمت اور الحاد سمجھتے ہیں فقہاء کا یہ طرز عمل زیادتی ہے اور اعتدال و انصاف کے مسلک سے باہر ہے اور وہ دوسرا مسلک محدثین کا ہے جو کہتے ہیں کہ تحریمِ فناء کے متعلق کوئی صحیح حدیث یا نص صریح موجود نہیں اور جو کچھ ہے تو وہ یا موضوع ہے یا ضعیف۔“

شیخ صاحب نے مسئلہ سماع پر بھی ایک رسالہ لکھا ہے اس میں فرماتے ہیں :

”ایسی تمام روایات و آثار سے مراد اسی غنا کی حرمت ہے جس کا گنا یا استنا امور و لعب کے طریقہ پر مواد و غلط طریقہ پر انسان کو نفسانیت اور خواہشِ حرام کی طرف لیجائے دونوں طرف کے دلائل کا احترام کرتے ہوئے یہی تطبیق ہو سکتی ہے دیے محدثین کو ان احادیث کی صحت میں بھی کلام ہے وہ تو یہ کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی صحیح حدیث وارد نہیں اور اس باب میں ان کا یہی قول معتبر ہے۔“

(۱) لطائف ج ۲ صفحہ ۱۷۷ (۲) اشعۃ اللمعات ج ۲ صفحہ ۱۷۷ (۳) مدارج النبوت ج ۱ صفحہ ۱۷۷

(۴) رسالہ ”قرع الاسلہ فی بیان احوال القوم و اقوالہم فی السبع“



## تنقید و تبصرہ

صنعت اکبر مولف محکم محمد یوسف حسن۔ کاغذ اجادی صفحات ۱۸۴۔ قیمت ۳ روپے۔  
ناشر اشرف الہیڈیمی۔ پوسٹ بکس ۱۰۱۔ لائل پور۔

”صنعت اکبر“ کشتہ سازی پر ایک نادر کتاب ہے۔ اس کی مقبولیت کی شہادت اس سے زیادہ کیا ہو سکتی ہے کہ اس وقت اس کا تیسرا ایڈیشن ہمارے سامنے ہے۔ ایک زمانہ تھا جب نوکثور پریس نے طب کی بے شمار کتابوں کا اردو میں ترجمہ کر لیا تھا اردو سب کتابیں اکثر کتب فروشوں کے ہاں سے مل جاتی تھیں۔ لیکن یہ ذخیرہ اب تقریباً مفقود ہے۔ ان حالات میں صنعت اکبر کی نشا ایک مفید کام ہے۔

کتاب کی لکھائی چھپائی اچھی ہے۔ زبان بھی صاف اور آسان ہے، البتہ کہیں کہیں ایسی اصطلاحات آگئی ہیں جو صرف اطباء ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اگر ان اصطلاحات کی جگہ آسان الفاظ استعمال کیے جاتے تو کتاب اور زیادہ مفید ثابت ہوتی۔ (م۔ ش)

میٹھ بول از عابد نظامی۔ شائع کردہ مکتبہ تعمیر انسانیت، موجی دھارا لاہور۔ کتابت و طباعت اچھی۔ کاغذ اوسط درجے کا۔ سرورق مسدس، صفحات ۸۰۔ قیمت ۱/۲۵ روپیہ۔

یہ کتاب بچہ جناب عابد نظامی کی ان چھوٹی چھوٹی نظموں کا مجموعہ ہے جو بچوں کے لیے لکھی گئی ہیں۔ ان میں ایک دن عزائمات کے تحت نظمیں ہیں جن میں بچوں کی دلچسپی کو قائم رکھتے ہوئے ان کے ذہن کو اسلامی اور پاکستانی مزاج کے سانچے میں ڈھالنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے کہیں حمد و ثناء ہے کہیں دعا، کہیں کہانی اور قصہ، کہیں نصیحت اور کہیں بچوں کی دلچسپی کی باتیں جس چیز نے میری توجہ کو اپنی طرف زیادہ جذب کیا ہے وہ اس کتابچے کی دو خصوصیتیں ہیں: ایک ہے سلاست زبان۔ دوسری اس کی بھری۔ زبان بڑی ملیں ہے اور بچوں کو اسے سمجھنے میں کوئی ایسی دشواری نہیں پیش نہیں آسکتی جس سے

ان کی طبیعت میں فرق آئے۔ پھر نظموں کے لیے زیادہ تر بھڑائی بھڑائی منتخب کی گئی ہیں جن کو بچے آسانی سے  
 بھی سیکھ سکتے ہیں اور یاد بھی کر سکتے ہیں۔ اس میں بعض مرزا نہیں بھی ہیں جن کا لطف شاید بچوں سے زیادہ بڑا  
 لیں گے۔ مثلاً غائب کے چند مصرعوں پر وہ یوں گرہ لگاتے ہیں:

بات بے بات ہرگز کیا ہے ؟      تم کو لے بچر دھوا کیا ہے ؟  
 تیسری بار ہو گئے ہم فیصل      یا الہی یہ احسا کیا ہے ؟  
 آنسوئیں جس میں اور نہیں معلوم      "ابر کیا چیز ہے ہو کیا ہے ؟"  
 ہاں خبر امتحان کی سن کر      "دل ناواں تھے مہا کی ہے ؟"  
 امتحان جب تو لے گا عجبی میں      پھر یہ دنیا میں لے آئے کیا ہے ؟

مسلمانوں کے فرقے مصنف — غلام احمد

ناشر: دارالاشاعت قرآن ازم، سلطان پور، حیدرآباد دکن۔

یہ رسالہ حکیم نجم المثنیٰ رامپوری کی کتاب "مذہب اسلام" کا خلاصہ ہے، اور اس میں مسلمانوں کے  
 مختلف فرقوں کے قائمہ نظریات اس مقصد سے بیان کیے گئے ہیں کہ ان فرقوں کے پیرو یہ اندازہ  
 کر سکیں کہ وہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے اسلام اور قرآن حکیم کے بتائے ہوئے راستے  
 سے قریب ہیں یا دور۔ مصنف نے اس ضمن میں یہ حقیقت بھی واضح کر دی ہے کہ اسلام فرقہ بندیوں  
 کو مٹانے آیا تھا اور اسلام کو فرقہ بندی سے منسوب کرنا ایک بدعتانِ عظیم ہے۔ قیمت ایک روپیہ۔  
 قرآن ازم کیا ہے ؟ مصنف: عبدالرحیم صدیقی

ناشر: دارالاشاعت قرآن ازم، سلطان پور، حیدرآباد دکن۔

یہ ایک مختصر رسالہ ہے جس میں سوال و جواب کی شکل میں "قرآن ازم" کے مصنف غلام  
 صاحب کے اس نظریہ کی وضاحت کی گئی ہے کہ قرآن ازم حیاتِ انسانی اور فطرتِ انسانی کی نگہ  
 کے لیے عالمِ وجود میں آیا ہے جو ہر انسان کو عقل و خداوندِ فکر و تدبیر کی روشنی میں علم و عمل کی انتہا تک  
 پہنچاتا ہے۔ مختلف جرائد نے قرآن ازم پر تنقید کی ہے وہ بھی اس میں شامل ہے۔ قیمت ۵۰ پے

## اسلامی نظریہ حیات | مؤلف :- غوث شید احمد

ناشر :- شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ - کراچی یونیورسٹی کراچی  
اُردو ہماری قومی زبان ہے اور کراچی یونیورسٹی نے اعلیٰ ترین تعلیمی ادارے جیسا کہ اردو کو ذریعہ تعلیم قرار دے کر ایک ایسا اہم، مفید اور ضروری قدم اٹھایا ہے جو نہ صرف قابلِ تعریف بلکہ ملک کے دوسرے تعلیمی اداروں کے لیے قابلِ تقلید بھی ہے۔ اس سلسلہ میں کراچی یونیورسٹی نے تصنیف و تالیف و ترجمہ کا ایک شعبہ بھی قائم کیا ہے جو اس تجربہ کو کامیاب بنانے کے لیے بہت مفید کام کر رہا ہے۔ پیش نظر کتاب اسی ادارے نے شائع کی ہے جس میں اسلامی نظریہ حیات کے بارے میں چند مشہور و ممتاز علماء و مفکرین کے خیالات کو بڑی عرق ریزی سے مرتب کیا گیا ہے۔

یہ کتاب تین حصوں پر مشتمل ہے۔

پہلا حصہ ہے ”مذہب اور دورِ جدید“

دوسرا حصہ ہے ”اسلامی فلسفہ حیات“

تیسرا اور آخری حصہ ہے ”اسلامی نظامِ حیات“

یہ تینوں حصے ان اصحابِ علم و فضل کے فکری و ذہنی تاثرات کے آئینہ دار ہیں جن کی زندگی اسلام کی خدمت میں گزری ہے۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی، مولانا مناظر الحسن گیلانی، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا امین الحسن اصلاحی، ڈاکٹر حمید اللہ، ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقا، آقا سید محمد تقی شیرازی اور مولانا حفص الرحمن سیوہاروی وغیرہ کے مقالات جو اس کتاب کی زینت بنے ہیں بہت فکر آفرین ہیں اور ان کے مطالعے سے ہمیں اسلامی نظامِ حیات کے متعلق پیش یہاں معلومات حاصل ہوتی ہیں کئی حقائق پر جو فاضل مؤلف نے بھی سیر حاصل بحث کی ہے جس سے کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ کتاب کا پیش لفظ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی نے لکھا ہے جس میں اس کے مقصد اور افادیت کو بخوبی واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب اچھے اخباری کاغذ پر خوشنما آپ میں چھاپی گئی ہے اور طباعت بہت دلچسپ ہے

صفحات ۴۷۷، قیمت ۶۵۰ روپے

# علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ معارف - اعظم گڑھ - جون ۱۹۶۳ء

خلافتِ فاروقی میں اراضی کی تنظیم و تقسیم

اسلامی ہند میں علم عقیدہ کا علاج

ابو عثمان جاحظ

حجر رشید

عرب میں آباد ہندوستانیوں کو دعوتِ اسلام

۲۔ برہان - دہلی - جون ۱۹۶۳ء

لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر

خاص الحقہ

شمس تبریز اور مولانا نے دم

سیر کا سیاسی ادبی سماجی ماحول

۳۔ زندگی - راجپور - جون ۱۹۶۳ء

ابو العزوف - نبی عن المنکر

فطری نظامِ معیشت

۴۔ الفرقان - لکھنؤ - مئی ۱۹۶۳ء

معارفِ جدیدیت

محمد تقی امینی

شبیر احمد خان قزوینی

غیاث الدین باصلاحی

ترجمہ عبد الجلیل

قاضی اطہر یارک پوری

محمد تقی امینی

ابوالنضر محمد خالدی

میر محمد قاسم شہاب

ڈاکٹر محمد عمر

سید جلال الدین عمری

محمد رفیع خاں

محمد منظور نبی

نسیم احمد فریدی

ابوالحسن علی ندوی

تجلیاتِ مجدد الف ثانی

عالم اسلام اور تہذیبِ مغرب

۵۔ الببلغ۔ بمبئی۔ جون ۱۹۶۳ء

قرونِ اولیٰ کی علمی سرگرمیاں

سچ اور اس کی مصالحتیں

۶۔ ترجمان القرآن۔ لاہور۔ مئی ۱۹۶۳ء

تفہیم القرآن

نبوت کی ضرورت

اسلام اس زمانے میں

۷۔ تہذیبِ الاخلاق۔ لاہور۔ جون ۱۹۶۳ء

حدیث کی قانونی منزلت

اسلامی دولتِ مشترکہ

سیاستہائے متحدہ امریکہ کا نظامِ تعلیم

۸۔ قومی زبان۔ کراچی۔ مئی ۱۹۶۳ء

قومی زبانیں اور سائنس

علامہ اقبال کی ایک تحریر

۹۔ فاران۔ کراچی۔ جون ۱۹۶۳ء

مغربی دنیا پر ایران کا اثر

۱۰۔ بینات۔ کراچی۔ جون ۱۹۶۳ء

حدیثِ افتراقِ امت

حقیقتِ کیمیا

قاضی الطہر مبارک پوری

عبید الرحمان غزنوی

ابوالاعلیٰ مودودی

عبد الحمید صدیقی

ابوالاعلیٰ مودودی

ابوبیسیٰ امام خاں

ڈاکٹر شاد علی

برجیس بانو

ڈاکٹر مظہر حسین

تحسین سروری

ڈاکٹر لطف علی صورتگر

محمد یوسف بنوری

محمد زکریا

## اُردو مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی :- مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں مابین نفسِ انسانی و عقل و عشق، روح و الہام، وحدت و وجود، احترامِ آدم، صحت و معنی عالمِ اسباب اور جبر و قدر کے باب میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے۔  
تشبیہاتِ رومی :- یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سانپا بنی فطرت و دلکش تشبیہوں سے کام لیکر فلسفہ حیات اور کائنات کے اسرار کو آسانی سے حل کر دیتا ہے قیمت ۸ روپے۔  
اسلام کا نظریہ حیات :- یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب اسلامک آئیڈیالوجی کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقائد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریہ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے۔ قیمت ۸ روپے۔

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتماع :- قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی تفصیل نقد قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے۔  
افکارِ غزالی :- اسلام غزالی کے شاہکار ادبیاتِ احوال و العلوم کی مختصر اور اہل کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ روپے۔

سرگزشتِ غزالی :- امام غزالی کی "المنذہ" کا

اُردو ترجمہ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے۔  
تعلیماتِ غزالی :- امام غزالی نے اپنی بنی نظریہ تصنیف میں احیاء میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جلائحہ عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کا رخا ہے یہ کتاب انہی مطالب کی آئندہ توفیق تفسیر ہے اور اس کے مقدمہ میں تصوف کے روز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے قیمت ۱۰ روپے۔

افکارِ ابن خلدون :- عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کے امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و ملی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت ۲۵ روپے۔

مولانا محمد جعفر پھلواری

الدین یسیر :- دین کو جاری و تگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرم کے فرمان کے مطابق دین آسان ہی چیز ہے اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۶ روپے۔  
مقامِ سنت :- یہ کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا ضروری ہے یا سنت کا؟ ہمارے حدیث میں کہاں تک رد و بدل ہو سکتا ہے

احمد علی دہلوی کا کیا مطالعہ ہے اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۱۵۰ روپے۔

بیاض السنۃ :- ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

گلستانِ حدیث :- یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت ۵۰ روپے

پیغمبرِ انسانیت :- سیرتِ رسولؐ پر یہ کتاب ایک باطل نئے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے نازک مہاں پر آنحضرتؐ نے انسانیت کو اعلیٰ قدوس کی کس قدر محافظت کی ہے۔ قیمت

اسلام اور موسیقی :- اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو یہ معلوم ہو گا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان ہل دل کا نظریہ اور ریاضی کی نسبت کیا ہے قیمت ۷۵ روپے  
ازدواجی زندگی کیلئے قانونی تجاویز :- نیک، جمہور، طلاق، تعدد ازواج، طلع، مہر، ترکِ عیش، ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام عدل و حکمت علی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۲۵ روپے  
مسئلہ تعدد ازواج :- تعدد ازواج جیسے اہم اور پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب وسنت کی روشنی میں

بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ روپے

تجدیدِ نسل :- پاکستان کی آبادی میں ہر سال دو لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائلِ زندگی اور انسانی تباہی میں توازن رکھنے کیلئے تجدیدِ نسل ضروری ہے۔ اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۷۵ روپے۔

اجتہادِی مسائل :- شریعت نامہ ہے قانون کا جو ہر دور میں نیا روپ دھاتا ہے اور ہر ماحول کی دو معنی ہے جو کہیں نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا زیرِ رجحان لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۷۵ روپے  
زیرِ پتوں کی آفاقی :- مصر کے مشہور مفکر و ادیب طہ حسین کی معرکہ آرا کتاب "الموعود الحق" کا شگفتہ ترجمہ۔ قیمت ۵۰ روپے

الفخری :- یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ ابن عساکر کی تالیف کا ترجمہ ہے اس کتاب کا شمار معتبر مآخذ میں ہے۔ بے لاگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے  
حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق :- عصرِ حاضر میں روشنی میں حقائق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا

نماؤں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنا پایا ہے۔ ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

### شاہد حسین رزاقی

تاریخ جمہوریت :- قابل معاشروں اور یونان قدیم سے لے کر عبدالعقاب اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آنرز کے تھنا میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

انڈونیشیا : جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، سماجی و ثقافتی تحریکوں، قومی اتحاد و استحکام کی جدوجہد نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے افسی و حال مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آ جاتا ہے قیمت قسم اول ۹ روپے قسم دوم ۷ روپے

سرستید اور اصلاح معاشرہ :- اس کتاب میں بڑی خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرستید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی

مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تعابلی مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے

تاریخ تصوف :- تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم اشان اضافہ کیے ہیں اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

### مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری :- قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ رکھے ہیں۔ قیمت حصہ اول ۲۵ روپے، حصہ دوم ۵۰ روپے

سیاست شریعیہ :- اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا جو سفر و حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شرعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات

مجمع کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے قیمت ۵ روپے اسلام میں عدل و احسان :- قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے۔ مختلف



نعمان پذیر قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں  
کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن  
گئیں مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے  
یہ سوتیلے کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیر طبع)

اسلام کی بنیادی حقیقتیں :- اراکین ادارہ

اس کتاب میں ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے چند فقار نے

اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے

محمد مظہر الدین صدیقی (سابق ریٹیریٹ ادارہ)

اسلام اور مذاہبِ عالم :- مذاہبِ عالم اور اسلام

کا تقابلی مطالعہ کر کے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے

مذہبی انعام کی فیصلہ کن منزل ہے قیمت ۵۰ روپے

اسلام میں حیثیتِ نسواں :- مسافرتِ منسی ،

اندواجی زندگی، طلاق، ہمدہ اور متعدد اندواج جیسے مسائل

اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۷۵ روپے

اسلام کا نظریہ اخلاق :- قرآن اور احادیث کی

روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی

پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

اسلام کا نظریہ تائیدِ نیک :- اس کتاب میں یہ ثابت

کیا گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تائیدِ نیک صرف گذشتہ

کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز

ہیں۔ قیمت - ۵۰ روپے

اسلام کا معاشی نظریہ - محمد صدیق کے معاشی

مسائل پر اسلام کے بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق

کرنے کی ایک کامیاب کوشش، جن پر محمد رسالت کے تفصیلی

اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱۰۲۵ روپے

وینِ فطرت :- اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔

دینِ فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات

کی روشنی میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۷۵ روپے

عقائد و اعمال :- عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی

بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد

کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

مقامِ انسانیت :- مخالفین اسلام کے اس اعتراض

کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر

انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادرِ مطلق مان کر

انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا قیمت ۲۵ روپے

خواجہ عبداللہ اختر (سابق ریٹیریٹ ادارہ)

مشاہیرِ اسلام :- تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے حالات

و سوانح کو رعانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں قیمت ۶ روپے

مذاہبِ اسلامیہ :- مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور

فروق کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ

کے اسباب پر بحث قیمت ۶ روپے

بیدل :- مرزا عبدالقادر بیدل کی بلند پایہ تصنیف

اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰ روپے

اصول فقہ اسلامی :- قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوق انسانی :- قیمت ۱۰۵۰ روپے

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت :- قیمت ۲۵ روپے

ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ)

قرآن اور علم جدید :- اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا

ہے کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے

اور وہ ہمارے غور مرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح

حل کرتا ہے۔ قیمت ۶۵۰ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم :- اسلام کی نظریں علم کی

کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے

اس کی وضاحت :- قیمت ۱۰۲۵ روپے

## دیگر تصانیف

تہذیب و تمدن اسلامی :- رشید احمد ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت

اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و

انتعاش کی ایک جامع تاریخ ہے قیمت حصہ اول ۶ روپے

حصہ دوم ۵۰ روپے، حصہ سوم ۷ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں :- عبدالمجید سالک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا کہ مسلمانوں نے بڑے پاک

ہند کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکت

سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنے

وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے

ماثر لاہور :- سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ باب سیف و سیاہ

میں قدیم لاہور کے دایوں کا تذکرہ ہے اور دوسرا حصہ

”صحابانِ علم و قلم“ لاہور کے مشہور علماء و محققین و شعرا

سے متعلق ہے۔ قیمت ۶۵۰ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار :- رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے لکھے دلائل و

مسلمان مفکروں اور مذہبوں کے سیاسی نظریات پیش کئے گئے ہیں

اور قرائی نظریہ مملکت کی بحوثی وضاحت کی گئی ہے

مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے قیمت ۵۰۰ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق :- سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفہ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاقی اصول و

اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں

کو واضح کیا گیا ہے۔ قیمت جلد ۴ روپے، غیر جلد ۲ روپے

مسئلہ زمین اور اسلام :- شیخ محمد امجد

زرعی مسائل کا حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی ترقی

کے لئے نہایت اہم ہے۔ یہ کتاب اس مسئلہ کو

کرنے کی ایک سہی پلیٹ ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

مسلم تاریخ :- بی بی امین

ترجمہ تشریحات و تنقیدات - قیمت ۷۰۲۵ روپے  
 ملفوظات رومی: ————— عبدالرشید تبسم  
 یہ کتاب مولانا جلال الدین دہلوی کی "فیہ ما فیہ"  
 کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر  
 مشتمل ہے۔ قیمت ۷۰۲۵ روپے

حیات محمد: ————— ابو یحییٰ امام خاں نوشہری  
 معرکے یگانہ روزگار انشاء پر داذ حسین بسک کی ضخیم  
 کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲۰۵۰ روپے  
 فقہ زعم: ————— ابو یحییٰ امام خاں

یہ کتاب شاہ ولی اللہ صاحب کی تالیف مسالہ روزگار  
 فادق اعظم کا ترجمہ ہے۔ قیمت ۳۰۷۵ روپے  
 تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ: محمد حسین زبیری  
 ڈاکٹر احمد شلی مصری کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی مہد  
 میں مسلمانوں کے تعلیمی ادوار کی مفصل تاریخ ہے۔  
 (زیر طبع)

طے کا پتہ

سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ - لاہور

(پاکستان)

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور  
 حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، سکھ تاریخ اور حقایق کی روشنی  
 میں بنیاداً ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۳۰۵۰ روپے  
 گزشتہ صاحب اور اسلام: ————— ابو الامان رزوی  
 گھدنا تک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے اور  
 انہوں نے اپنی باقی میں قرآنی حکیم کی آیات اور احادیث پر  
 کون کس طرح پیش کیا ہے۔ قیمت ۶۰۵۰ روپے

اسلام اور تعمیر شخصیت  
 عبدالرشید  
 اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی شخصیت کی تکمیل  
 انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے۔ قرآن پاک نے تعمیر شخصیت  
 کے لازماً بہت عام فہم انداز میں بیان کر دیے ہیں۔ اور  
 رسول مقبول کا مقرر کردہ ضابطہ حیات اس کے حصول کا  
 نہایت موثر ذریعہ ہے۔ قیمت ۵۰۰ روپے

اسلامی اصولی صحت: فضل کریم ظاہری  
 قرآن کریم اور رسول مقبول نے انسانی صحت کی بقا و تحفظ  
 کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے جن کو سامنے  
 رکھ کر اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے  
 ہیں۔ قیمت ۳۰۵۰ روپے

تراجم

طب العرب: حکیم علی احمد نیر واسطی

ایضاً طب براتون کی انگریزی کتاب عربین میڈیسن کا

# PILGRIMAGE OF IHL

*Versified English Translation of Iqbal's "Javid Nama"*

BY

PROFESSOR MAHMUD AHMAD

"I was particularly impressed by the successful re-creation of atmosphere of the Persian original . . . . It is a laborious effort indeed a commendable achievement."

— Dr. JAVID IQBAL

" . . . Professor Mahmud Ahmad not only passes muster as a poet both in Persian and English, but is also an accomplished scholar in words exhibiting deep sympathy with the spirit of the original . . . ."

— *Pakistan Review*, Lahore

Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

**SOLD BY ALL LEADING BOOKSELLERS**

Ask for a copy of our complete list of publications :

**y, Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore—3**

# DIPLOMACY IN ISLAM

By AFZAL IQBAL

**A**N ESSAY ON THE ART  
OF NEGOTIATIONS AS  
CONCEIVED AND DEVELOPED  
BY THE PROPHET OF ISLAM

Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

*SOLD BY ALL LEADING BOOKSTORES*

SOON TO BE OUT

**ISLAM IN AFRICA**

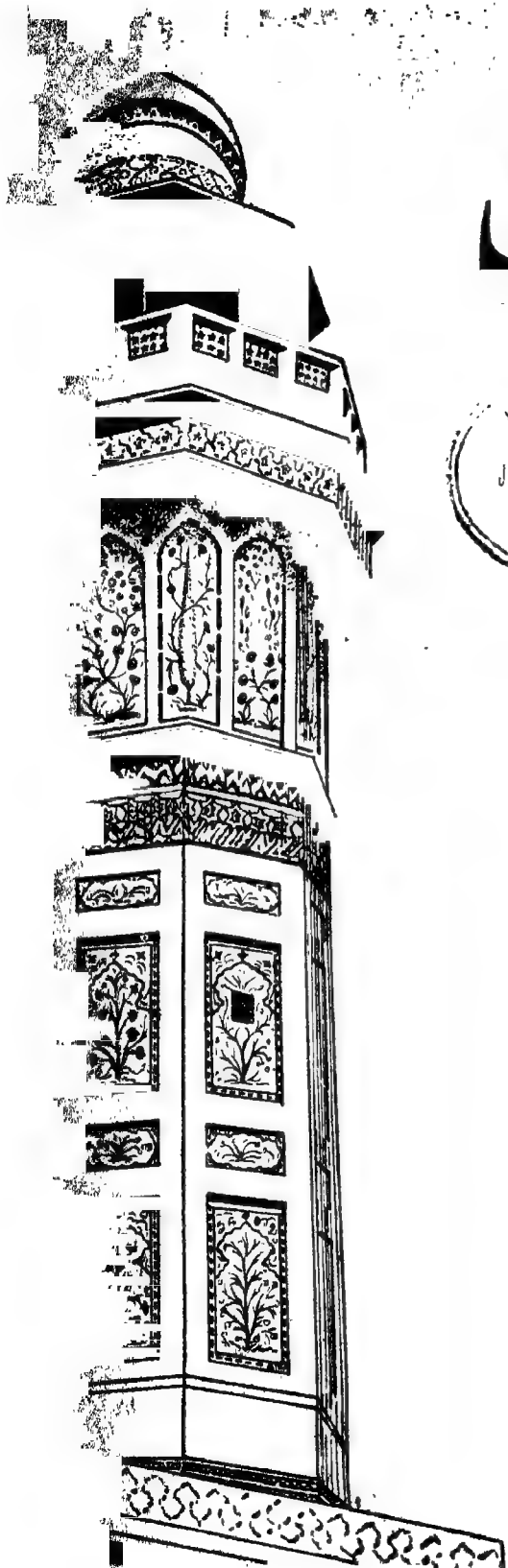
BY

PROFESSOR MAHMUD BRELA

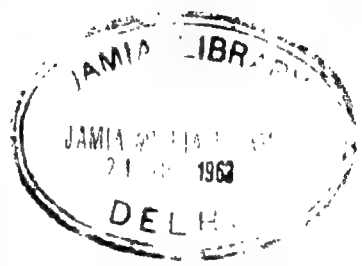
Royal 8vo., pp. (app.) 600. maps & illustrations

**BOOK ORDERS NOW**

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE



قاسم



اگست ۱۹۶۳

افت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور

## ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 12



## ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 10



## METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 3.75



## FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 0.75



## MUHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick  
Rs. 4.25



## QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar  
Rs. 2.50



## KEY TO THE DOOR

By Captain T. S. Pearce  
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

## DEVELOPMENT OF ISLAMIC AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 12



## WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 7



## ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 1.75



## FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin  
Rs. 1.25



## RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B. A. Dar  
Rs. 10



## SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf  
Rs. 2.50

## INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE-3



# ثقافت لاہور

اگست ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ ————— شماره ۸

ادارہ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اراکین

محمد ضیف ندوی محمد جعفر پھلواوی

بشیر احمد ڈار رئیس احمد جعفری

مدیران معاون

شاہد حسین رناتی عارف فیض

سالانہ چھ روپے فی پرچہ ۶۲ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور



## ترتیب

۳	-----	تاثرات
۶	محمد حنیف ندوی	اہل منطق کی دامانذگیوں
۲۶	رفیع اللہ	موسیقی کی شرعی حیثیت
۳۵	محمد حنفی بھٹو ندوی	اسلام اور فطرت
۵۶	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	وصیت نامہ
۶۶	.....	مطبوعات ادارہ

طابع و ناشر  
بروفیسر ایم۔ ایم شریف  
مطبوعہ  
دین محمدی پریس لاہور  
مقام اشاعت  
ادارہ ثقافت اسلامیہ، گلبدل، لاہور

## تأثرات

دلیل غائی (Teleological Argument) بھی الہیات میں زیادہ مفید نہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ کائنات میں اس کے اچھے خاصے آثار پائے جاتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ہر شے اپنے تکمیلی مرحلوں سے دوچار ہے۔ کھرا مادہ، نباتات کی طرف طرازیوں کی طرف بڑھ رہا ہے۔ نباتات کے ڈانڈے حیاتیات سے ملے ہوئے ہیں۔ اور زندگی و حیات کا ارتقاء عقل و خود کی تیز زائیوں پر منتج ہے۔ ہم یہاں ایک خاص طرح کے نظم و ترتیب کو بھی دیکھتے ہیں۔ اور حسن و جمال کی دلائل و زیروں کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ مگر یہ کائنات کی وسعتوں کی پوری تصویر نہیں۔ یہاں پر کچھ گھاؤ اور زخم بھی دکھائی دیتے ہیں۔ کہیں کہیں گڑبڑ اور نظم و ترتیب کی پریشانیاں بھی نظر آتی ہیں۔ نیز فطرت کی ایسی نیاں کھلیاں کے نمونے بھی ملتے ہیں کہ جن کی کوئی توجیہ سمجھ میں نہیں آتی۔ یعنی اگر اس کائنات کی سچ و سچ اور رونق و نشاط پر ایک رنگین دبستان کا شبہ ہوتا ہے اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ گل بوٹوں کی ان بوتلمونیوں کے پیچھے ایک نہایت ہی حسین اور بہار آفرین مانتہ کار فرما ہے، تو اس کے پہلو بہ پہلو اس کائنات کے کچھ پہلو ایسے بھی فکر و نظر کے سامنے آتے ہیں جن سے رہبیت و شفقت کی کہیت نفی ہوتی ہے اور جن میں نظم و ترتیب کا فقدان نظر آتا ہے۔ اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ مادہ مسکھر ہر ظہور میں نشو و ارتقا کا ایک مکمل منصوبہ پہلے سے موجود ہے۔ جو ماحول کی سازگار یوں تکمیل پذیر ہوتا رہتا ہے۔ لیکن کوئی ایسی ذات یا شئی ان ظہورات سے باہر بھی پائی جاتی ہے

جو نشو و نما کے ان مضمرات کو قوت سے فعل میں لاتی اور اپنی مرضی سے ان کو بنا سزا کر  
وجود کے نئے نئے خلوت عطا کرتی ہے۔ اس پر یہ دلیل کوئی روغنی نہیں ڈالتی۔ یہی نہیں اگر  
کائنات میں مقصد و نصب العینیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ  
اللہ تعالیٰ قادر مطلق اور غنی و بے نیاز نہیں ہے۔

سائنس کو بھی مقصدیت سے کوئی واسطہ نہیں۔ اگر یہاں کچھ اٹل تو این مان لیے  
جائیں اور اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے کہ جب الف موجود ہوگا، "ب" پائی جائے گی  
تو سائنس کا مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ مقاصد کی تلاش و جستجو اس کے دائرہ بحث سے  
خارج ہے۔

ان وجوہ کے پیش نظر کانٹ اس دلیل کو تسلی بخش نہیں سمجھتے۔

وجودی دلیل (Ontological Argument) کا منشا یہ ہے کہ جب ہم اپنی  
حقیقت کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ یہ عالم اپنی تمام دلائلیوں کے باوجود ناقص ہے۔ اور  
یہاں کی ہر شے، فنا و زوال کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے، یا غالب کی زبان میں، ہر صورت  
میں خرابی کی ایک صورت مضمر ہے۔ تو ایک ایسی کامل ہستی کا تصور خود بخود سطح ذہن پر ابھرتا  
ہے جو زوال و فنا کے بلکہ سے آزاد ہے۔ اور نہ صرف کامل ہے، اور صوام وابدیت کے  
وصف سے متصف ہے، بلکہ سرخیزہ حیات بھی ہے۔ یہ دلیل ایسی مضبوط اور استوار سمجھی  
گئی ہے کہ قرون وسطیٰ کے مشہور فلسفی ان سلیم نے اسے پورے اعتقاد کے ساتھ پیش کیا ہے  
اور کہہ ہے کہ کامل کا یہ تصور محض ذہن و فکر کی ایج نہیں ہو سکتا بلکہ یہ خود وجود کے بطن سے ابھرا  
ہے۔ کانٹ کا اس پر چھٹا ہوا اعتراض یہ ہے کہ تصور شے وجود شے کو مستلزم نہیں۔ اگر میں سو ڈالہ  
کا تصور کروں تو اس کے یہ معنی نہیں کہ سو ڈالہ میری جیب میں ہیں۔ ہم ایسے جانور کو تصور کی گرفت  
میں لاسکتے ہیں جس کے پاؤں لوہے کے ہوں، پیٹ سونے کا ہو اور گردن یا سر جو اہرات  
سے مرصع ہو۔ ایسے حیوان کا تصور بھی ممکن ہے جو کار سے زیادہ تیز رفتار ہو، طیارے اور میزائل

کے پرکھنا ہو، اور آدمیوں سے کہیں زیادہ پانی میں غواصی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ مگر یہ چیزیں پانی بھی جاتی ہیں؟

ہمارا مقصد یہ ہرگز نہیں کہ ہم کانٹ کے اعتراضات سے متفق ہیں۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ مسلمان متکلمین جب اثبات باری کے مسئلہ پر گفتگو کریں تو وہ ان تمام اعتراضات کو ملحوظ رکھیں۔ اور فکر استدلال کی کوئی ایسی راہ اختیار کریں جو بامال اور فرسودہ نہ ہو۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں اپنے مخصوص فلسفیانہ انداز میں ان دلائل سے تعرض کیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ کانٹ کے انداز فکر میں کیا غامی ہے۔ مگر ہماری دانتے میں یہ مسئلہ اس سے زیادہ توجہ کا مستحق ہے۔ پہلی رائے میں کانٹ کی تنقید زیادہ مگر، تفصیلی اور واضح تنقید کی خواہاں ہے۔ اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا وجود برحق ہے، اور اگر عقل و فکر کے پیمانے فہم و استدلال کے سب سے اونچے پیمانے ہیں، تو لازماً ان سے اثبات باری کی تائید ہونا چاہیے۔ ہمیں صرف یہی نہیں بتانا چاہیے کہ کانٹ کے اعتراض میں کیا خلل ہے کہاں گھپلا اور سفٹ کا رفرما ہے بلکہ یہ بھی بتانا چاہیے کہ اثبات باری کے سلسلہ میں اور کسی کس انداز اور پہلو کو قابلِ اعتماد سمجھا جاسکتا ہے۔ اس مرحلہ پر یہ اشارہ خاص طور سے غور و تعمق چاہتا ہے کہ کیا امام ودھی نے اس سلسلہ میں کوئی رہنمائی کی ہے، اور انبیاء نے کسی خاص طریقِ استدلال کی طرف توجہ دلائی ہے؟ اس سے بھی زیادہ ایک مسلمان کی حیثیت سے ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا قرآن حکیم نے کسی ایسے منہاج عقل کی نشاندہی کی ہے جس سے کہ اس مسئلہ کی پوری پوری وضاحت ہو سکے؟ اور اگر وضاحت کی ہے تو اس کو فلسفہ کی اصطلاحوں میں کس طرح بیان کیا جائے گا۔

## ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلے تہوں کے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بنایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطہ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جاسکے جو خدا کے ابھار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی عین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے نامانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاءئے حیات کی پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ اتقانِ انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی کبھی ہوئی حرکت میں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کامائے منظر عام پر آئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارہ نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سیکرٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

# اہل منطق کی دامانڈگیاں

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت جولائی ۱۹۶۳ء)

تصدیقات یا استدلال و قیاس پر دو گونہ اعتراضات، عمومی و فنی  
تصدیقات یا قیاس سے متعلق علامہ نے جن قیمتی تنقیدات کو سپرد قلم کیا ہے ان کو ہم وہ  
عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

عمومی (General) اور

فنی (Technical)

عمومی اعتراضات سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان میں بغیر کسی تعین کے قیاس و استدلال کے  
مزاج، لوازم، اور حدود و اثبات سے تعریف کیا گیا ہے۔ اور بتایا گیا ہے کہ اہل منطق نے اس سے  
جو بلند بانگ و عادی اور چڑی چکی امیدیں وابستہ کر رکھی ہیں وہ پوری نہیں ہو پاتیں۔ مزید برآں  
فن کی پیچیدگیوں اور احتیاطوں کو بدرجہ غایت ملحوظ رکھنے کے بعد بھی ایک منطقی کو جو کچھ حاصل  
ہوتا ہے وہ بھی اہم نہیں بلکہ اس پر بجا طور پر کوہ کندن و کاہ برآوردن کی ضرب اشل صادق  
آتی ہے۔ یا بقول ایک عرب شاعر کے اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ:

اقام یا ما یعمل رویۃ و شبہ المام بعد الجہد بالمار

یعنی کئی دن غور و فکر کی صلاحیتوں کو بیدار کرتا رہا۔ اور بالآخر بہت کوشش کے بعد اس نتیجہ  
پر پہنچا کہ پانی کو پانی ہی سے تشبیہ دینا چاہیے۔

عمومی اعتراضات کی تفصیل کیا دلیل و برہان سے عمومی اعتراضات علی الترتیب حسب  
واجب الوجود کا کوئی سراغ ملتا ہے؟ ذیل میں:

(۱) برہان کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ اس سے انسان قطعی و یقینی نتائج تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، حالانکہ منطقی طور پر یہ صحیح نہیں! کیونکہ برہان سے تو کلیات ہی کا پتہ چل سکتا ہے اور اس عالم خارجی میں جو کچھ ہے وہ جزئیات و افراد کی شکل میں ہے کلیات کی صورت میں نہیں! اور کلیات کا مرتبہ بن اتنا ہی ہے کہ یہ تجرید (Abstraction) و تقسیم (Generalization) کا دوسرا نام ہے۔

سوال یہ ہے کہ عالم موجود اور عالم معقول میں جو ایک فرق پایا جاتا ہے اس کی بنیاد پر یہ کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ ان میں ہم آہنگی پیدا کی جاسکتی ہے۔ اور فرض کیجیے ایک شخص کلیات سے بہرہ مند ہو جاتا ہے تب بھی اس میں خیر و کمال کا کیا پہلو ہے جب کہ دونوں میں ناقابل عبور خلیج حائل ہے۔

اعتراض کا یہ انداز ظاہر ہے کہ علامہ کی اسمیت پسندی (NOMINALISM) کا کھلا ہوا نتیجہ ہے اور اس لحاظ سے داد کے قابل ہے کہ اس میں بہر حال اپنے موقف کے ساتھ ایک طرح کی مطابقت (Consistency) کا اظہار پایا جاتا ہے۔ مگر طرز استدلال میں جو سفسطہ ہے وہ اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس سے قبل کلیات کے وجود خارجی کی بحث میں ہم بتائے ہیں کہ اس عالم هست و بود میں جزئیات کی حیثیت محض مکھرے ہوئے اور غیر مربوط جزیروں کی سی نہیں ہے بلکہ ان کی حیثیت وجود و بقا کی مربوط کڑیوں کی سی ہے! اور ان میں ایک طرح کی مماثلت کے پیش نظر کچھ اہل اصول اور قاعدے بھی پائے جاتے ہیں کہ جن پر علم و ادراک کا پورا کارخانہ قائم ہے اور جن کے بل پر تہذیب و ثقافت کے رول و اال قافلے آگے بڑھتے، اور نئی نئی راہوں اور منزلوں کا کھوج لگاتے ہیں۔

(۲) برہان کے منطقی تصور سے نہ تو واجب الوجود سے متعلق کوئی عقدہ کشائی ہوتی ہے نہ عقول عشرہ کا بھید کھلتا ہے اور نہ افلاک و مولدات کا راز ہی پوری طرح سمجھ میں آسکتا ہے اس لیے کہ یہ سب چیزیں جزئیات کے دائرے میں داخل ہیں اور برہانیات کا

مزاج ایک طرح کی کلیت لیے ہوئے ہے۔

یہ اعتراض بھی بظاہر اسمیت پسندی ہی کا برگ و بار معلوم ہوتا ہے مگر اس میں وزن و نقل اس لیے ابھرا یا ہے کہ اس کا تعلق مطلق علم سے نہیں بلکہ ایک متعین علم سے ہے۔ یعنی اونچے الہیات سے۔ اور یہ واقعہ ہے کہ اس دائرے میں منطق اور منطقی قیاسات کی داماندگی اظہر من الشمس ہے۔

حکما و اہل منطق کے نزدیک بالبعد الطبیعیات کی بجا طور پر بڑی قدر و قیمت ہے چنانچہ اسے یہ حکمت علیا اور فلسفہ عالیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ ان کی کاوشمائے فکر کا حاصل کیا ہے؟ کیا غلو قات و کائنات کا علم؟ نہیں۔ کیا خالق و مبدع کا علم؟ یہ بھی نہیں! کیونکہ ان کا موضوع تو موجود مطلق (ABSOLUTE BEING) ہے جو واجب و ممکن اور جوہر و عرض وغیرہ اقسام میں منقسم ہے اور اس علم کی حیثیت امور عامہ سے زیادہ نہیں۔ مثلاً اگر کوئی حقیقت کے اطلاق سے بحث کرتا ہے یا ذات و نفس اور عین و ماہیت کے مسمیٰ کو ڈھونڈتا ہے تو اس سے سوا عمومی اطلاقات کے اور کیا فکر و ذہن کی گرفت میں آتا ہے۔ علم کی اس مقدار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ کچھ مشترکات کلیہ پر مبنی ہے جن کا اصلی تعلق بہر حال ذہن ہی سے ہے خارج کی دنیا سے نہیں۔ اور پھر اس طرح کے کلیات مشترکہ بھی تو ہیں کہ جن میں موجود و معدوم دونوں داخل ہیں جیسے ”معلوم“، ”مخبر عنہ“ وغیرہ! اس صورت میں تعین کے ساتھ فلسفہ و منطق کی کاوشمائے فکری سے کیا حاصل ہو سکتا ہے۔ ان سے نہ تو عالم خارجی سے متعلق کوئی خاص بات معلوم ہوتی ہے نہ الہیات ایسے اونچے فن کے بارہ میں کسی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے۔ اس کے برعکس صحیح اور اعلیٰ علم الہی وہ ہے جس کو اسلام پیش کرتا ہے کہ اس سے ایک پروردگار کا پتہ تو چلتا ہے، ایک مرکز محبت کا سراغ تو ملتا ہے ادا الہی ذات گرامی کی بدو کشائی تو ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ عبودیت و محبت کے تعلقات کو استوار کیا جاسکے



اس مرحلہ میں علامہ نے 'دجو و مطلق' کی اس تقسیم کا ذکر کیا ہے کہ جس کی رو سے یہ دو آپ  
 ممکن کے دو خانوں میں بٹ جاتا ہے۔ تقسیم کی اس نوعیت سے ابن المطہر اعلیٰ کو جو غلط فہم  
 ہوئی علامہ نے اس کی تشریح کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ 'دجو و مطلق' کی یہ دو قسمیں ہیں۔ یہ نہیں  
 کہ 'دجو و مطلق' کلی ہے اور یہ دو اس کے افراد یا جزئیات ہیں۔

تقسیم کے ان معنوں پر علامہ کا قرآن سے استشاد کس درجہ لطیف ہے :  
 وَنَبِّئُكُمْ أَنَّ الْمَادَّاتِ قِسْمَتَيْنِ مِثْمَ كُلِّ مَشْرَبٍ مُحْتَضَرٌ<sup>(۱)</sup> اور ان کو آگاہ کر دو کہ ان میں پانی کی باری تقسیم کر دی  
 گئی ہے۔ ہر باری والے کو چاہیے کہ اپنی باری پر آئے۔

اسی سیاق میں علامہ نے نحو کے بارے میں ایک نفیس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نحوی کہتے ہیں  
 کہ کلمہ، اسم، فعل اور حرف میں انقسام پذیر ہے۔ اس تقسیم سے شبہ پیدا ہوتا تھا کہ شاید اسم، فعل  
 اور حرف پر کلمہ کا اطلاق ہو سکتا ہے چنانچہ 'گز دل' کے اس شبہ کا علامہ نے حوالہ بھی دیا ہے<sup>(۲)</sup>۔  
 علامہ کا کہنا ہے یہ تقسیم بھی حسب سابق کلی اور جز کے مابین دائر ہے کلی اور اس کے

افراد کے مابین نہیں ! علامہ کا دعویٰ ہے کہ کلمہ کا اطلاق ہمیشہ جملہ تامہ پر ہوتا ہے اور اس کی  
 'تائید میں انھوں نے جو قرآن، حدیث، اور لغت ادب سے جو شہادتیں فراہم کی ہیں۔ ان سے  
 ان کی وسعت نظر و فکر اور مطالعہ کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے قرآن میں ہے :

وَجَعَلَ كَلِمَةَ الْكَفْرِ وَالْإِسْلَامِ كَلِمَةً وَاحِدَةً<sup>(۳)</sup> اور کافروں کی بات کو پست کر دیا اور بات تو اللہ ہی  
 کی بلند ہے

(۱) اقر ۲۸ (۲) ان کا پورا نام یہ ہے ابو موسیٰ عیسیٰ بن عبد العزیز جزولہ کی طرف منسوب ہیں جسے  
 'کروڑ' بھی کہتے ہیں۔ صحیح اور ساویس حدی کے مشہور نحوی ہیں۔ "المقدمة الجزولية" یا "القائین" انھیں کے  
 دشمنات قلم کا نتیجہ ہیں۔

کبریت کلمہ تخریج من افواہہم ان یقولون لا کذباً۔  
 بڑی سخت بات ہے جو ان کے منہ سے نکلتی ہے  
 یہ جو کچھ کہتے ہیں محض جھوٹ ہے۔

حدیث میں ہے

کتمان خفیة علی اللسان حیبتان ال الرحمن ثقیدتان علی المیزان سبحان اللہ و بحمد سبحان اللہ العظیم<sup>(۱)</sup>  
 اور ایسی باتیں ہیں جن کا زبان سے ادا کرنا تو سہل ہے  
 مگر وہ خدا کے رحمن کو بہت پیاری ہیں۔ اور قیامت کے  
 روز ان کا وزن بھی بھاری ہوگا۔ وہ ہیں سبحان اللہ و  
 بحمدہ اور ”سبحان اللہ العظیم“

لبید کے اس مصرع کے بارہ میں ”الا کل شیء ما خلا اللہ باطل“ حضورؐ کا یہ ارشاد کہ یہ  
 ”اصدق کلمہ“ ہے یعنی وہ صحیح ترین بات ہے جو ایک شاعر کے منہ سے نکل سکتی ہے۔

(۲) عقلیات کے حامیوں کے پاس دو علم ضرور ایسے ہیں جن کو قطعی و یقینی کہا جاسکتا  
 ہے۔ طبیعیات اور ریاضیات مگر ان سے اخلاق و مذہب کا کیا تعلق؟

لأنکمل بذالک نفس ولا تتجر بہ من عذاب نہ اس سے تکمیل ہوتی ہے نہ عذاب الہی سے رشکاری  
 ولا یحصل بہ سعادۃ<sup>(۳)</sup> حاصل ہوتی ہے اور نہ سعادت و برکت کی برہ مندیوں  
 ہی کی کوئی توقع ہے۔

اسی حقیقت کی طرف غزالی نے ان الفاظ میں اشارہ ہے

ہی بین علوم صادقۃ لا منفعة فیہا و نعوذ باللہ من علم لا ینفع و بین ظنون کاذبۃ لا نفعۃ بہ۔ وان بعض الظن اثم۔  
 ان کے علوم کی دو قسمیں ہیں یا تو صادق ہیں مگر بے فائدہ  
 اور ایسے علم سے محفوظ رہیں گے جس کا کچھ فائدہ نہ  
 ہو اور یا پھر ظن و انداز کا مجموعہ ہیں جن پر اعتاد نہیں کر

(۲) احمد، بخاری، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے ذکر کیا ہے۔

جاسکتا اور بعض ظنون گناہ کا موجب ہوتے ہیں۔  
 حکماء نے علوم طبیعی اور ریاضی میں مراتب فضیلت کی تعیین کرتے ہوئے ریاضی کو اس کی  
 قطعیت کی بنا پر افضل قرار دیا ہے حالانکہ علم طبیعی زیادہ حقیقی، زیادہ مفید اور زیادہ شرف و  
 فضیلت کا سرآوردہ تھا اس لیے کہ یہی ایک علم تو ایسا ہے کہ جس میں اشیا خارجی کے احوال و  
 تغیرات سے بحث کی جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ریاضی کا کائنات خارجی سے کیا تعلق و ربط  
 ہے؟ اس کا موضوع قواعد مجردہ ہیں۔

حکماء نے ریاضی کو دو وجہوں سے ترجیح دی ہے ایک تو اس سبب سے کہ ذہن و فکر  
 کی مناسبتیں اس سے لطف اندوز ہوتی ہیں اور ایک طرح کی لذت و تسکین حاصل کرتی ہیں۔ چنانچہ  
 حضرت عمرؓ کے اس ارشاد میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے:

اذا لم تمل فالمرء بالمرء اذا اتحد شتم فخذوا  
 کہ جب تمہیں لہو و لب کی دلچسپیوں سے لطف اندوز نہ ہونا  
 ہو تو تیرا انداز ہی اختیار کرو اور اگر بات چیت کے لطف  
 سے بہرہ مند نہ ہونا ہو تو سائی میراث کو غور و فکر کا ہدف

اُتروا

دوسرے اس کی مشق و فراڈالت سے ذہن انسانی میں علم صحیح کا تصور ابھرتا ہے مفہمت  
 کی صحت و استواری کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ حقیقت کھل کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے  
 کہ قیاس صحیح کسے کہتے ہیں۔ اور فکر و ادراک کے ٹھیک ٹھیک سانچے کون ہیں۔  
 ریاضی کے یہی وہ فوائد تھے جن کے پیش نظر قدما بچوں کو پہلے اسی کی تعلیم دیتے تھے،  
 اور جب اس میں مہارت حاصل ہو جاتی تھی تب دوسرے علوم کی طرف توجہ دلاتے تھے۔

مگر ریاضی کی یہ استواریاں کیا ان لوگوں کو گمراہی سے بچا سکیں اور قیاس و استدلال کی کجروی سے باز رکھ سکیں۔ کیا یہ وہ لوگ نہیں تھے جنہوں نے کواکب پرستی شروع کی، شرک کی طرح ڈالی، اور سحر و جادو ایسی شیطانی حرکات کا ساتھ دیا۔

(۵) نفس انسانی دو قوتوں سے تعبیر ہے۔ ایک قوت کو علمی و نظری کہیں گے اور دوسری کو ارادی و عملی۔ اور ان دونوں کی تکمیل ایسے جامع مذہب سے ہوتی ہے جس میں علم و ارادہ کے ان دو گونہ تقاضوں کو پورا کیا جاتا ہے۔ یعنی جس میں اللہ کی معرفت و محبت بھی ہو جو علم و نظر کو جلا بخشنے، اور اس کی عبادت بھی کہ جس سے عمل و سیرت کے گوشے آمارتے ہوں۔ یہی وہ شئی ہے جس سے نفس انسانی کے ارتقائی تقاضوں کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اور یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف انبیاءِ عظیم السلام نے بار بار دعوت دی ہے۔ کیونکہ جہاں فکر و تمقن کی انتہہ توجید ہے وہاں عمل و سیرت کی استمار عبادت ہے۔

لیکن ان لوگوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ جہاں تک معرفت الہی اور توحید کے اسرار و معارف کا تعلق ہے، ان کی کتابیں اس حرفِ شیریں کی تشریح و وضاحت سے یکسر بی ادعا ہی ہیں۔ خود اسطو کو دیکھیے کہ مقالہ 'لام' میں اس نے کیا کچھ نہیں لکھا مگر اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارہ میں چند الفاظ بھی اس میں پائے نہیں جاتے۔ زیادہ سے زیادہ اس کے علم و ادراک کی پرواز اس کو 'حلت ادلی' یا 'حرک اول تک پہنچا سکی ہے۔ اس سے آگے نہیں۔

عبادات سے متعلق ان کا تصور سخت ناقص ہے۔ انبیاءِ عظیم السلام تو اس کو نفس و روح کے ارتقاء کمال کا واحد ذریعہ بتاتے ہیں لیکن ان کے نزدیک یہ محض اصلاح نفس کی ایک تدبیر ہے۔ یا ان کی اصطلاح میں یوں کیے کہ نقطہ 'حکمت عملیہ' کو تقویت پہنچانے والی ہے۔ مقصود بالذات یا روحانی و نفسی زندگی کا کوئی فطری تقاضہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے

خیال میں اگر کوئی شخص محکم عملیہ کی نعمت سے بہرہ مند ہو جائے تو عبادت اس پر سے راقط ہو جاتی ہے۔

اول تو ان حضرات کے پاس سوا چند عموماً اور کلیات ذہنی کے کوئی سرمایہ عقائد ہی نہیں کہ جس سے کوئی انسان متعین رہنمائی حاصل کر سکے۔ اور اگر رازی، سہروردی، اکبری اور ابهری نے ان کلیات میں اسلامی رنگ بھرنے کی کوشش بھی کی ہے تو وہ اس میں برہمی طرح ناکام رہے ہیں۔ کیونکہ اس طرح کی کوششوں سے نہ تو یہ اسطو کی صحیح صحیح پیروی کر پائے ہیں اور نہ اسلامی عقائد و ایمانیات کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی ہی کے فریضہ سے عہدہ براہو سکے ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے زیادہ تر اس معاملہ میں ابن سینا کا متبع کیا ہے۔ اور ابن سینا کے متعلق یہ طے ہے کہ اس کے دینی تصورات کا ماخذ و سرچشمہ کتاب و سنت کی ٹھیک اور صاف تفسیری تعلیمات کے بجائے وہ باطنیہ اور ملاحدہ ہیں کہ جن میں یہ پلا بڑھا ہے اور جن سے کہ یہ بدرجہ غایت متاثر ہے۔ یہی وجہ ہے ان کے المیات کا درجہ بہرہ و نصاریٰ کی گمراہیوں سے بھی فروتر ہے۔

(۶) برہان میں بنیادی نقص یہ ہے کہ اس کی مدرسے ایسے متعین واجب، کو علم و ادراک کے حدود میں نہیں لایا جاسکتا جو ایک ہی حالت پر بغیر کسی تبدل و تغیر کے باقی رہنے والا ہو۔ بلکہ اس سے صرف ان امور پر روشنی پڑتی ہے جو تغیر پذیر ہیں اور جن میں اولی بدل ہوتا رہتا ہے۔ یہی سبب ہے منطق و فلسفہ کے حامیوں میں کسی بھی شئی کی ازلیت پر سر سے سے کوئی دلیل پائی ہی نہیں جاتی۔ زیادہ سے زیادہ ان کے دلائل سے نوع فاعلیت کو یا نوع مادہ اور مدت کی ازلیت ثابت کی جاسکتی ہے۔ یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ تخلیق و تکوین عالم کا عمل بجائے خود انہل ہے یا مادہ بحیثیت نوع کے قدیم ہے۔ اسی طرح زمانہ کے بارہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ

بحیثیت نوع کے یہ ازلی وابدی ہے۔ مگر اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ کوئی متعین شئی واجب الوجود ہے یا مادہ کا کوئی خاص ظہور قائم باقی رہنے والا ہے۔ کیا زمانیات سے تعلق دربط رکھنے والی کوئی چیز قدیم ہے۔

کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ حادث ہوں، کتم عدم سے وجود میں آئے ہوں اور ہر آن تغیر و تبدل کی کیفیتوں کو قبل کرنے والے ہوں۔ یہ ایسا جانا بوجھا اور مسلمہ اصول ہے کہ اس کے بارہ میں عقل صحیح اور نقل صریح میں پورا پورا توافق جلوہ گر ہے۔ اس تجزیہ سے ثابت ہوا کہ اس عالم کی کوئی چیز بھی قدم و بقا کی صفت سے مستصف نہیں ہو سکتی۔ مگر حکماء کا اشمکال یہ ہے کہ یہ افلاک کو مخلوق ماننے کے باوجود قدیم قرار دیتے ہیں۔

ابن سینا نے اس اشمکال سے بچنے کے لیے اقتران علت و معلول کا نظریہ پیش کیا۔ بس کا مطلب یہ ہے کہ علت معلول کے ساتھ اسی طرح ہم زمان اور مقترن ہو سکتی ہے جیسے انگشتری کی حرکت اور ہاتھ کی جنبش میں زمانی اقتران پایا جاتا ہے۔

سہروردی، رازی، آمدی و طوسی وغیرہ نے اس بدعت طرازی کا پورا پورا ساتھ دیا ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ رازی نے تو 'محصل' میں بیان تک کہہ دیا ہے کہ معلول ممکن کا قدیم وغیرہ ہونا ایسا مسکد ہے کہ جس پر تمام فلاسفہ اور متکلمین نے اظہار اتفاق کیا ہے۔

حکماء کے حق میں یہ صراحت غلط بیانی ہے۔ ارسطو اور قدام سے اس طرح کی کوئی تقریر منقول نہیں! متکلمین بھی صرف اللہ تعالیٰ کی صفات کو قدیم ملتے ہیں مگر وہ بھی اس صورت میں کہ یہ واجب الوجود کے لوازم میں سے ہیں۔ معلول ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ یہ عقیدہ کہ کوئی شے معلول ہونے کے باوجود قدیم ہو سکتی ہے کہ اس کا موجب و سبب قدیم ہے صرف ابن سینا کی اختراع ہے۔

اقتران علت و معلول کے عقیدہ میں بل یہ ہے کہ یہ لوگ فاعل مختار اور شرط و مشروط میں تعلق دربط کی جو نزاکت ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ انگشتری کی حرکت اگر ہاتھ کی حرکت و

جنبش کے ساتھ اقرار پذیر ہے تو اس لیے کہ ان میں رشتہ شرط و مشروط کا ہے ، فاعلیت مختارہ کا نہیں۔ کیونکہ فاعل مختار جب کسی شے کو تخلیق و محدث کی سطح پر فائز کرے گا تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ پہلے یہ شے معدوم تھی۔ اور نعمت وجود سے بہرہ مند نہیں تھی۔ فاعل اور معلول کا بیک وقت موجود ہونا محال ہے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ دو چیزوں میں رشتہ تو خالق و مخلوق کا ہو اور پھر یہ دونوں ہم زمان بھی ہوں ، غرض یہ ہے کہ برہانیات کے یونانی تصور میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ کسی متعین واجب الوجود کے اثبات پر روشنی ڈال سکے۔ یہ روشنی تو اسی انداز استدلال سے حاصل ہو سکتی ہے جس کو انبیاءِ عظیم السلام نے اختیار کیا۔

(۱) اس سلسلہ کا دلچسپ اعتراض یہ ہے کہ منطق جہاں فکر و تہمت کو نکھار دینے کی دعویدار ہے وہاں ذوقِ اظہار اور مکمل بیان کا گلا گھونٹ دینے کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ ایک مطلب کو ایک ادیب بیسیوں انداز سے ادا کر سکتا ہے اور ایک ہی مفہوم کو الفاظ و پیرایہ بیان کی بیسیوں شکلوں میں ڈھال سکتا ہے مگر منطق ہے کہ اس کے آگے اشکال و مقدمات کی دیواریں کھڑی کر دیتی ہے اور اپنے تئیں اور ڈھلے ڈھلائے الفاظ کا اس کو اس طرح عادی بنا دیتی ہے کہ خیالات و افکار اپنی جدت اور اچھ کھو بیٹھتے ہیں۔ اور ذخیرہ الفاظ کی دستیں امکان و محسوس اور محدث و قدیم وغیرہ کی چند اصطلاحات میں سمٹ اور گھر کر رہ جاتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک اچھا خاصہ حکیم اور پایہ کا فلسفی و منطقی بھی اظہار مطالب میں رکاوٹ سے دامن کش نہیں رہ سکتا۔

اس سلسلہ میں یعقوب بن اسحاق کندی ایسے فلسفی کا یہ مضحکہ خیز اور بے معنی فقرہ زبان زدِ خاص و عام ہے جو اس نے ایک مناظرہ میں استعمال کیا کہ ہذا من باب فقد عدم الوجود (یہ عدم وجود کے فقدان کے قبیل سے ہے) اگر منطق و فلسفہ کی ستم ظریفیوں نے اس کے ذوقِ ادبی کو مجروح نہ کر دیا ہوتا تو وہ کہہ سکتا تھا ہذا من باب المعدوم (یہ معدوم کے قبیل سے ہے) یا ہذا مالا یوجد (یہ وہ شے ہے جو پائی نہیں جاتی)۔

علامہ کے اس اعتراض کی صدا نے بازگشت ہم پذیر صوفی صمدی عیسوی کے انسان دوست (HUMANIST) تنقید نگاروں کی تحریروں میں سنتے ہیں جنہوں نے منطق کو خشک اور غیر دلچسپ سمجھ کر بھڑکھڑایا تھا اور اس کے مقابلہ میں افلاطون کی حکیمانہ نگارشات کو زیادہ درخور اہتمام سمجھا تھا۔ یہی نہیں جنہوں نے کہا تھا کہ ارسطو کی منطق سے کمیں زیادہ حرات، زندگی اور دلچسپی سیرو (CICERO) کی خطابت اور لیو کریش اس (LUCRETIVS) کے نغموں میں ہے۔

یہ ہے ان عمومی اعتراضات کی ایک تفصیل جن میں منطق و فلسفہ کی دامانڈگیوں کو برہنہ کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کچھ باخبر حضرات ان میں تکرار و اعادہ کی بد مزگیوں کو محسوس کریں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کمیں کمیں اعتراضات کا رخ اصل موضوع سے قدرے منحرف ہو گیا ہو۔ تاہم اسں بدگمانی کی شدتیں اس وقت بہت ہی کم ہو جاتی ہیں جب تصویر کے تمام گوشے ہمارے سامنے ہوں۔ مثلاً اس پس منظر سے اگر ہم آشنا ہوں کہ منطق سے مراد صرف ایک متعین فن نہیں ہے کہ جس میں فکر و استدلال کی اصابتوں سے تعرض کیا جاتا ہے بلکہ وہ پورا منہاج فکر اور عقائد و اذکار کا وہ مکمل ڈھانچہ ہے جس کو اہل منطق بصد ناز و مطنطنہ اہل مذہب کے مقابلہ میں پیش کرتے تھے۔ جو بیک وقت منطق بھی تھا، فلسفہ بھی تھا اور علم کلام بھی، تو اس صورت میں یہ تمام اعتراضات نہ صرف حدود و موزوں، اور بر محل معلوم ہوں گے، بلکہ ان سے علامہ کی وسعت نظر، ذرف نگاہی کا صحیح اندازہ بھی ہو سکے گا۔

رہا یہ کہ ان اعتراضات میں تکرار و اعادہ کی جھلک نمایاں ہے۔ تو یہ یقیناً صحیح ہے۔ اور اس سے پہلے بھی ہم اس کی طرف اشارہ کر آئے ہیں۔

بات یہ ہے کہ اس سلسلہ میں چند حقائق ہمیشہ مد نظر رہنا چاہئیں :



(۱) علامہ جہاں غیر معمولی علمی شخصیت کے مالک تھے وہاں ایک غیور مجاہد اور مجاہوش مصلح کی حیثیت سے اس طرح کی فعال اور سکون ناشنازدنگی بھی رکھتے تھے کہ جس نے ان کے تمام اوقات اور توجہات کو گھیر رکھا تھا۔ ان حالات میں ظاہر ہے کہ ان کے لیے ناممکن تھا کہ اپنی تصانیف کو بنا سنوار کر قارئین کے سامنے پیش کر سکیں۔

(۲) مزید برآں دعوت و تبلیغ اور تجدید و اصلاح کے دو اعلیٰ کام بھی یہ تقاضہ تھا کہ وہ ایک بات کہہ کر آگے نہ بڑھ جائیں بلکہ اپنے پیغام کو اس طرح دہرائیں اور اپنے مطالب کو بار بار بارگرجنگ ڈاؤ کریں کہ وہ دل کی گہرائیوں میں جاگزین ہو جائیں۔

(۳) یہ حیثیت بھی قابلِ لحاظ ہے کہ انداز بیان کے تنوع و اختلاف کے ساتھ ساتھ انھوں نے جہاں ایک نکتہ کا اعادہ کیا ہے وہاں کچھ نئے مقدمات و معانی کا اضافہ بھی کیا ہے جو اپنی جگہ نہایت ہی قابلِ قدر ہیں۔

فنی اعتراضات۔ کیا 'مقدمتین' کا ہونا ضروری ہے!

عمومی اعتراضات کے بعد آئیے اب فنی تنقیدات کا جائزہ لیں۔

دلیل و برہان کی دو فلوئیوں کو ارسطو نے اپنی کتاب تحلیلات اولیہ (Prior Analytics)

اور موضوعات (Topics) میں ترتیب مقدمات کے اس مخصوص سانچے میں منحصر قرار

دیا ہے جسے اصطلاح میں صغریٰ کبریٰ اور حد اوسط

تعبیر کیا گیا ہے۔ ارسطو کو خود بھی اس پر بہت ناز تھا اور بعد کے مسطقیوں نے بھی اس جدت

کی دلی کھول کر داد دی حتیٰ کہ لائبینیز (Leibniz) کے ایسا ذہین انسان بھی ایک جگہ

اس کی تعریف میں رطب اللساں ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس نے کھلے بندوں اس حقیقت کا

اعتراف کیا کہ ترتیب قضایا کا یہ نظام فکر انسانی کی نہایت ہی حسین و جمیل اختراع ہے۔ اس

لیے کہ اس سے استدلال و قیاس کی یقین افروزیوں میں بے پایاں اضافہ ہوا ہے اور انسان

لغزش و خطا کے امکانات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو گیا ہے۔

صغریٰ گبری کا یہ نظام کیا سراسر ارسطو کی جدت طرازیوں کا رہین منت ہے؟ اہل تہذیب  
اسے نہیں مانتے۔ ان کی رائے میں یہ افلاطون کے نظریہ تقسیم انواع (Division of  
Species) ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔

بہر حال استدلال و استنباط کا یہ منہاج جن عناصر سے ترکیب پذیر ہے وہ تین ہیں:  
(۱) یہ کہ قیاس و استدلال کو اگر انتاج سے بہرہ مند ہونا ہے تو اسے کم از کم دو مقدمات  
پر مشتمل ہونا چاہیے۔ صرف ایک ہی مقدمہ یا قضیہ اس لائق نہیں ہوتا کہ انتاج پذیر ہو سکے۔  
چنانچہ ارسطو نے اس طرح کے قضایا کو نتیجہ خیز نہیں مانا کہ "اگر بارش ہوئی تو زمین کا ہر ماضوری  
ہے۔" جب تک کہ اس کے ساتھ یہ نہ کہیں کہ "اور بارش ہوئی اس لیے زمین بھی نمی سے آشت  
ہوئی۔"

(۲) دلیل قیاس، استقرائہ اور تمثیل کے تین گنے چنے خانوں ہی میں محصور ہے۔

(۳) ترتیب مقدمات کی باقاعدہ چار شکلیں اور متعدد تفریعات ہیں جن کو لائبنسز نے  
ستائیس تک شمار کیا ہے۔

ارسطو کے نقطہ نظر سے یہ ضروری ہے کہ فکر و استدلال کی ترکٹازیوں کو انھیں اشکال و  
تفریعات تک محدود رکھا جائے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر ہر دلیل کو آخر آخر میں انھیں چار اشکال  
میں ڈھلنا چاہیے۔

فکر و دانش کے آزادانہ ارتقا پر صغریٰ گبری کے اس ڈھلے ڈھلائے نظام نے کیا اثر  
ڈالا کس طرح عقل و بصیرت کی شادابیوں اور تازہ کاریوں کے راستے میں مزاحمتیں حاصل  
کیں اور کینو نکر انسان کے تہذیبی کامرواں کو علم و تجربہ کی وادیوں کی طرف بڑھنے سے صدیوں  
رد کے رکھا، اس داستان کی تفصیلات کو تو کچھ تحریک احیاء علوم و Renaissance

(۱) یہ کہنا مشکل ہے کہ اشکال و تفریعات کی یہ تعداد کی منطقی اصول پر مبنی ہے

کے بانی مہانی اور ان کے بھائی کے واسطے تنقید نگار بھی طرح بتا سکیں گے۔ ہیں تو صرف اس حقیقت کی پروردگشتائی کرنا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے ان تینوں اصولوں پر کڑی اور برعل بحث کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ فن اور دلیل کے لحاظ سے ان التزامات کی کوئی اہمیت نہیں۔ علامہ اصولاً اس بات سے متفق ہیں کہ مقدمتین (دو مقدموں) سے ترکیب پذیر قیاس نتیجہ خیز ہوتا ہے لیکن اس حقیقت سے متفق نہیں ہیں کہ ہر ہر حالات میں مقدمتین کا ہونا ضروری ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے ہم واسطہ لال کی استواری دراصل اس چیز پر موقوف ہے کہ سامع کی معلومات کا کیا انداز ہے؟ ہو سکتا ہے اس کی تسکین ذہنی کے لیے دو ہی مقدمات کافی ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تین یا چار پانچ کی ضرورت محسوس ہو۔ بلکہ با اوقات مقدمات کی بھی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ ایک ہی لفظ اپنے متضمنات کے اعتبار سے لیا جاتا ہے کہ اس سے سامع کی پوری پوری تشفی ہو جاسکتی ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ حد واسطہ (Middle Term) یا دلیل ہر ہر شخص کے لیے یکساں اطمینان بخش نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ اطمینان بمنزکہ کلی مشکک کے ہے کہ جس میں مراتب و درجات کی تفریق پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص ہلال عید اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔ دوسرا اس رویت پر بر بنائے شہادت اعتماد کرتا ہے۔ اور تیسرا اس شہادت کی بنا پر اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ چاند ہو گیا۔ ظاہر ہے تینوں کا درجہ یقین و اعتماد ایک سانشیں جس نے چاند اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے وہ زیادہ متیقن ہے۔ جس نے اس پر اعتماد دیکھا ہے اس کا یقین نسبت کم درجہ کا ہے، اور وہ تیسرا جس نے بالواسطہ اس روایت کو مانا ہے یقین و اعتماد کی اس سے کم مقدار پر قانع ہے۔ ان حالات میں یقین افروزی کے لیے حد واسطہ

(۱) بعض محکمین کے نزدیک ایک لفظ یا شی جو دلالت کن ہو "امانہ" کہلاتا ہے۔ اور دلیل کے لیے ہر حال ضروری ہے کہ وہ مرکب ہو۔ مگر یہ فرق اصطلاحی ہے۔

کی اہمیتوں پر خواہ مخواہ زور دینا غیر منطقی فعل قرار پائے گا۔  
ایک ہی مقدمہ سے کیونکو گوہر مقصود حاصل ہو سکتا ہے اس کی مثال بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں۔ فرض کیجئے کوئی یہ جاننا چاہتا ہے کہ یہ متعین مشروب حرام ہے یا نہیں۔ اور وہ اتنا بھر پلے سے جانتا ہے کہ ہر ہر مسکر اور نشہ آور شے حرام ہے۔ اس صورت میں اسے صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ مشروب مسکر و نشہ کی کیفیتوں کا حامل ہے یا نہیں۔ اور جب آپ کہہ دیں گے کہ یہ مشروب مسکر ہے۔ تو اس ایک ہی مقدمہ سے اس کا ذہن خود بخود اس کی حرمت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی لفظ ایک مقدمہ کو اپنے آغاز میں لیے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے کہ کیا مسکر اور بنید حرام ہے؟ اور مجیب کہتا ہے کہ ”ہاں“ تو اس ایک لفظ ”ہاں“ میں یہ جملہ پنہاں ہے کہ مسکر اور نشہ آور بنید حرام ہے۔“

علامہ فرمانے ہیں کہ سوا منطقیوں کے مقدمتین کے اس غیر فطری التزام کو اور کسی نے قبول نہیں کیا۔ چنانچہ دنیا بھر کے عقلاء اور اہل علم کا لڑ پچر آپ کے سامنے ہے۔ اس پر نظر ڈال جائیے اور بتائیے کہ کہیں بھی آپ کو اقسام و تقسیم یا استدلال آرائی کی غرض سے اس قبیہ یا قدغن کا احساس ہوتا ہے؟ یا کہیں بھی ان اہل قلم اور اہل فکر نے اس التزام کا مظاہرہ کیا ہے؟ علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان لوگوں نے بھی تو آخر اپنی تحریروں اور تقریروں میں معین معانی و مطالب کی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا ہے۔ اور ان حضرات نے بھی تو اپنے شاہکاروں کو زندگی کی کچھ اقدار اور فکر و عمل کے کچھ پیمانوں میں سمایا اور سنوارا ہے؟ سوال یہ ہے کہ آیا ان کی ان نگارشات میں بھی ”مقدمتین“ کی یہ جگہ بندی پائی جاتی ہے۔

(۱) علامہ نے اس بحث میں تقبیہ کے بجائے ”ایک مقدمہ“ کا لفظ بار بار استعمال کیا ہے جو منطقی اعتبار سے کھٹکتا ہے۔ مگر یہ ذما کے استعمال کے مین مطابق ہے۔ تقبیہ اور مقدمہ میں تفریق متاخرین کی ایجاد ہے۔

اور اظہار و بیان کے اس بند سے ملنے اسلوب کا پتہ چلتا ہے؟

علامہ اس سلسلہ میں متکلمین کے اس حقیقت پسندانہ طرزِ عمل کو بہت سراہتے ہیں کہ ان کے ہاں دلیل و برہان کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اس میں ترتیب قضایا کی کوئی خاص شکل پائی جاتی ہے بلکہ ان کے نقطہ نظر سے ہر وہ لفظ اور ہر وہ جملہ دلیل ہے جس سے مقصد مطلوب کی نشاندہی ہوتی ہو۔

الدلیل هو المرشد الی المطلوب دلیل وہ ہے جو ذہن انسانی کو مفہوم و معنی تک پہنچا دے۔ یعنی دلیل کے لیے نہ مقدمتین پر مشتمل ہونا ضروری ہے نہ ایک مقدمہ پر، بلکہ اگر ایک ہی لفظ ایسا موزوں اور ایسا بچاؤتا ہے کہ اس سے مقصد و معنی کی اچھی طرح نشاندہی ہو جاتی ہے تو یہی دلیل ہے متکلمین کی یہ روش کس درجہ معقول اور استواری کے لیے ہوئے ہے اس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ بیان و اظہار کی دو قسموں کو آخر مقدمتین کے دو کناروں میں محصور کیوں قرار دیا جائے اور خیالات و افکار کے فطری بہاؤ کے آگے اس طرح کے بند کیوں باندھے جائیں بصورت سے جب کہ سامع اور قاری کی ذہنی سطح کے متعدد درجے فرض کیے جاسکتے ہیں۔ اور خطیب و مصنف کے ذوق و تاثر کی کئی صورتیں ممکن ہیں۔

ہو سکتا ایک شخص کسی بنے بنائے منطقی مقدمہ یا وصلہ و صلائے فلسفیانہ جملہ سے کوئی اثر ہی قبول نہ کرے لیکن اسی مفہوم کو جب کوئی آشنائے فن یا خداوند فن انشاء و استعمال کی صورت میں بیان کرے تو اس پر وہ جد کی کیفیتیں طاری ہو جائیں۔ اور بھوم بھوم جاننے کو جی چاہے۔

ہر ہر معلول کے لیے ایک علت درکار ہے یا ہر ہر حادثہ ایک حادثہ چاہتا ہے صرف فلسفہ ہی کی ایک اہم بحث نہیں، دین کی بھی ایک ضروری اساس ہے مگر ایسی پیش پا افتادہ کہ جس سے وجود باری کی طرف ذہن اچھی طرح منتقل نہیں ہو پاتا۔ لیکن اس حقیقت کو جب قرآن پر ایہ بیان بدل کر یوں کہتا ہے:

ام خلقا من غیر شی ام ہم الحلقون لطم کیا یہ کوا کے چدا کیے بغیر ہی پیدا ہو گئے ہیں یا آپ اپنے

خالق ہیں؟

تو زپوچھے تاثیر و فیض رسائیوں کا دائرہ کتنا وسیع ہو جاتا ہے۔

دوسری چیز جو صغریٰ کبریٰ کے بیٹے بنائے نظام کو امتیاز عطا کرنے والی ہے یہ ہے کہ دلیل (Argument) قیاس، استقرار اور تمثیل کے تین متعین خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔

(۱) قیاس کے یہ معنی ہیں کہ کلیات سے جزئیات پر استدلال کیا جائے

(۲) استقرار جزئیات کے استنباط کو کہتے ہیں۔ بشرطیکہ اس سے کسی کی قطعی حقیقت کو مستنبط کیا جائے لیکن اگر استنباط تمام نہ ہو تو یہ پھر انداز استدلال قطعی نہیں ہوتا۔ بلکہ محض ظن و تخمین کا یا اقلیت کا حامل ہوتا ہے۔

(۳) تمثیل کے معنی یہ ہیں کہ جزئیات میں باہمی اثر و تفاعل و تشابہ کی بنا پر کسی حکم کو معلوم کیا جائے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ یہ عالم حادث ہے اس لیے کہ یہ مرکب ہے۔ اور مرکب حادث ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کو حادث ہونا چاہیے تو ہمارے پاس اس کے سوا اور کوئی دلیل نہیں کہ ہم اس کو کسی دوسرے مرکب پر قیاس کریں۔ مثلاً یہ کہیں کہ انسان مرکب ہے، اور حادث ہے۔ اسی طرح گھر یا بیت مرکب ہے اور حادث پذیر ہے۔ لہذا اس عالم کو بھی ان کی طرح حادث ہونا چاہیے۔

قیاس کی پھر دو قسمیں ہیں اقرانی اور اشتغالی۔ اور پھر ان کی اشکال و تغیرات ہیں۔

علامہ نے برہان و دلیل کی اس تشریح پر یہ چھٹا ہوا اعتراض وارد کیا ہے کہ یہ جاث اور حاصر نہیں۔ اس لیے کہ اس میں دلیل کی ایک نہایت ہی اہم قسم کا تذکرہ نہیں جسے قرآن آیت کے

(۱) اس بحث کے لیے دیکھئے الرد، ص ۱۶۵ و ۱۶۸ و ۱۷۰ و ۱۷۱ و ۱۷۲ و ۱۷۳

(۲) الرد، ص ۱۷۱ - نہات ابن سینا، ص ۹۰

لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ ایک متعین جزئی سے دوسری متعین جزئی پر  
بربنائے لزوم (Conollary) استدلال کیا جائے۔ مثلاً طلوع شمس کے متعین  
وقفے کو طلوع ہمارے متعین وقفے کی دلیل گردانا جائے۔ یعنی یہ کہا جائے کہ طلوع آفتاب کے  
یہ لمحے، طلوع ہمارے ان لمحوں پر دلالت کناں ہیں۔ یا بعض کو اک سے جہت کعبہ معلوم کی  
جائے، یا کسی خاص پہاڑ، درخت اور مینار سے بعض سمتیں متعین کی جائیں۔

یہ طریق استدلال ایسا ہے کہ عرب اور عجم تمام اقوام عالم میں رائج ہے۔ سب کے  
ہاں جہات و امكنہ پر بعض ملائم و جزئیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ دلیل  
کی یہ صورت نہ تو قیاس کہلا سکتی ہے کیونکہ قیاس تو کلیات سے جزئیات کی طرف بڑھنے  
کا نام ہے۔ نہ اس کو استقرار کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ استقرار کے معنی جزئیات کی چھان بین کے  
بعد کسی حکم کو معلوم کرنے کے ہیں۔ اسی طرح اسے تمثیل بھی قرار نہیں دے سکتے اس بنا پر کہ  
تمثیل صرف تشابہ و اشتراک پر اکتفا کرتی ہے۔ اور استدلال کی یہ صورت ایسی ہے کہ  
اس میں استدلال تشابہ نہیں لزوم ہے۔ جو تشابہ ہے قطعی مختلف خفی ہے۔

اسی طرح اس میں اس انداز استدلال کا بھی ذکر نہیں کہ جس میں ایک کلی سے بر بنائے  
لزوم دوسری کلی کو مستنبط کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ جب آفتاب طلوع ہوگا، نثار کا موجود  
ہونا ضروری ہے۔ تو دلیل کی یہ صورت بھی ایسی ہے کہ جو ان تینوں قسموں میں داخل نہیں۔  
صغریٰ و کبریٰ کا تیسرا امتیازی وصف اشکال ادبہ اور اس کی متعدد تعریضات  
کی نقیبین ہے۔

علامہ کو اشکال و صدور کی اس تقسیم پر اصولاً کوئی اعتراض نہیں۔ بشرطیکہ حق و صداقت کو  
ان میں منحصر نہ کیا جائے۔ ان کے نزدیک اس میں خواہ مخواہ کی طوالت، سختی اور الجھاؤ پایا جاتا ہے

ورنہ جو بات صحیح ہے اس کو ایک سلیم النظر انسان بغیر ان پھیلیدوں میں پڑے معلوم کر دے سکتا ہے۔ انسان درست (The man in the street) کے اعتبار سے ان کے اعتراض میں بڑا وزن ہے کہ اس سے بیان و اظہار کی وسعتیں بد ذوقی کی حد تک سٹاؤ اختیار کر لیتی ہیں۔ حالانکہ جب تہذیب و تمدن کے ارتقا سے کسی قوم میں دانش و فکر کے نئے نئے تقاضے ابھرتے ہیں۔ اور معانی و مطالب کے آفتاب تازہ قلب و ذہن کے افق پر چمکتے ہیں تو اس کا اثر لامحالہ پیرایہ بیان اور اسلوب اظہار پر بھی پڑتا ہے

اذا تحت العقول وتعود اتها اتسعت جب عقول اور تصورات میں وسعت پیدا ہو تو بے  
عبار اتھا تو عبارات اور انداز بیان میں بھی اس کی جھلکیاں محسوس  
ہونے لگتی ہیں۔

مگر متفقیوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ اس کے باوجود یہ اشکال و تغریبات کے اس زنداں سے باہر  
نہیں نکلتے۔

تجدہم من اصدق الناس علما و بیانا تم انھیں علم و بیان کے معاد میں سب سے زیادہ  
رک سا پاؤ گے۔

اس لیے کہ ان کی مجبوری یہ ہے کہ ایک منطقی کی حیثیت سے ٹکے بندھے اور فرسودہ اسلوب  
اظہار کو چھوڑ کر کسی دوسرے زندہ اور محرک انداز کو اختیار نہ کریں۔

شکل اول پر خصوصیت سے علامہ کا مشہور اور چچا تا اعتراض یہ ہے کہ اس سے کوئی  
نئی بات مرض ظہور میں نہیں آتی۔ بلکہ وہی شئی جو کبریٰ میں بالاجمال مضمون ہوئی ہے نتیجہ میں اس  
کو ابھار دیا جاتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے حدود کی بحث)۔

مل کے الفاظ میں اس مصاد (PETITIO PRINCIPII) کی مثال یہ ہوگی



سقراط فانی ہے

اس لیے کہ سقراط انسان ہے،

اور انسان فانی ہے۔

لہذا سقراط فانی ہے۔

علامہ کی ذرف بگاہی دیکھیے کہ لاک اور مل سے صدیوں پہلے انھوں نے شکل اول

میں معاورہ کے اس عیب کو بھانپ لیا۔

قیاس و برہان کے اس خاص نظام کے بارہ میں ایک مثبت اوداہم سوال یہ پیدا

ہوتا ہے کہ جب علامہ اس گورکھ و صندے کو تسلیم نہیں کرتے تو خود ان کے نقطہ نظر،

صحت استدلال کی بنیاد کیا ہے؟ یعنی جب اشکال غیر ضروری اور مصل ہیں۔ اور مقدمات

کی قید بھی غلط اور غیر منطقی ہے، تو پھر صحت استدلال کا معیار کیا ہے؟ اور وہ کون کسوی

ہے کہ جس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے؟

علامہ کا جواب سیدھا رسا، اور صاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ استدلال میں

اصل شئی اشکال و صورت کی جھوٹا بنیادیں اور فن کے غیر فطری التزامات نہیں، بلکہ لھذا

وہ صحت کے لئے لازم ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کوئی مقدمہ، کوئی لفظ یا کوئی شئی

مطلوبہ مفہوم و معنی کو لازم ہے یا نہیں۔ اگر لازم ہے تو نتیجہ درست ہے۔ ورنہ

منطق کی کوئی شکل بھی صحت و استواری کی ذمہ داریوں کا یقین دلانے والی نہیں

..... الخابط فی الدلیل ان یكون مستقماً دلیل کے معاملہ میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ وہ

للمدلول .... ثم ان كان اللزوم قلعياً شئی مدلول کو مستند ہو۔ پھر لزوم اگر قطعی ہوگا

كان الدلیل قلعياً و قد يختلف كان تو دلیل بھی قطعی ہوگی۔ اور کبھی کبھار یہ لزوم اس

الدلیل قلعياً " درجہ کا نہیں ہوتا اس صورت میں دلیل ظنی ہوگی۔

# موسیقی کی شرعی حیثیت

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت جلد ۱: ۱۹۶۲ء)

جوازِ موسیقی کے دلائل

تاہم حرمت کے دلائل کی تردید کے بعد ہم ان روایات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن سے موسیقی کی اباحت ثابت ہوتی ہے۔

موسیقی کے جواز میں روایات بہت واضح اور مستند ہیں اور ان کو علامہ سید مرتضیٰ زبیدی نے

یہی شرح "احیاء علوم الدین" میں نقل کیا ہے:

۱۔ جابر بنی مسلم فذلّ عین بنی علی فجلس علی فراشی کجسک منی فجلست جویریات لما یضر بن بالدف ویندین من قتل من آبائی اذ قالت احصاھن "وفینا بنی لعلم مانی غنہ" فقال مسلم دعی ہذا قولی التی گفت تقولین۔

ربیع بنت معوذہ کہتی ہیں جب میری رخصتی ہوئی تو بنی مسلم تشریف لائے اور اس طرح بیٹھے جن طرح تم میرے ساتھ بیٹھے ہو تھے میں ہاوی کچھ باندیوں نے دف پر گاکا کہ میرے معقول آباد اجداد کا مذہب کیا۔ ان میں سے ایک نے ایک معروفیوں کو دیا۔ ہم میں ایک بنی ایسا ہے جو کل کی بات بھی جانتا ہے آپ نے فرمایا اے چھوڑو اور وہی کہہ جو پہلے کہہ رہی تھی۔

یہ روایت ترمذی، ابوداؤد، اور ابن ماجہ نے بھی بیان کی ہے۔ ابن ماجہ میں یہ الفاظ

زائد ہیں:

کتنا بالمدينة يوم عاشوراء والجواری یزید  
بالدف وغین فدخل علی الریح بنت معوذ  
فذكرنا ذلك لما فعلت .....  
ہم عاشورہ کے روز مدینہ میں تھے اور کچھ لڑکیاں  
دف پر گاد رہی تھیں۔ پھر ہم ریح بنت معوذ کے  
باس گئے اور ان سے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے

اپنا یہ واقعہ بیان کیا۔

اس روایت میں دو لڑکیوں کے گانے کا ذکر ہے اور مذہب میں ان لوگوں کا بھی ذکر ہے  
جو خفید ہو گئے تھے نیز نبی صلم کا یہ قول بھی ہے کہ لا یعلم ما فی هذا الا اللہ کل ہونے والی  
بات کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

اس روایت سے یہ امور پایہ ثبوت کو پہنچے کہ نبی صلم نے شادی کے موقع پر دف  
کے ساتھ لڑکیوں کا گانا سنا جب وہ غلط کئے لگیں تو آپ نے اس غلطی کی اصلاح فرمائی اور  
پہلے کی طرح کہتے رہنے کی اجازت دی۔

۲۔ بخاری میں عائشہ صدیقہ سے روایت ہے کہ:

زفت اہلۃ رجل من الانصار فقال البی صلم  
یا عائشہ ما کان معکم من اہل فان الانصار یجسم  
اللہو۔  
عائشہ صدیقہ نے ایک عورت کی ایک انصاری سے  
شادی کی جب رخصت کیا تو نبی صلم نے فرمایا:  
اے عائشہ تم لوگوں کے ساتھ کوئی موزن تھا یا کو

لو کو انصار پسند کرتے ہیں۔

اس روایت سے ظاہر ہے اگر لو حرام ہوتا تو نبی صلم انصار کے لو سے دلچسپی لینے  
پر ناراضگی کا اظہار فرماتے جس ثابت ہوا کہ لو مباح بھی ہے۔

۳۔ ابن ماجہ میں انس بن مالک سے روایت ہے کہ:

ان البی صلی اللہ علیہ وسلم مر ببعض اذۃ المذۃ رسول خدا صلم دینے کا ایک گلی سے گزرے تو

نادا ہو جو اربعہ میں بد فن و لعین و یلعن  
نخن جوار من بنی نجار — یا حبذا محمد من جبار  
فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انی لاجلک  
دیکھا کہ کچھ لڑکیاں دف بجا بجا کر رہی ہیں ہم سب  
بنی نجد کی لڑکیاں ہیں خوشا نصیب کہ آج محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
بڑی ہوئے ہیں۔ آپ نے فرمایا اللہ جانتا ہے کہ  
ہم تم سے محبت رکھتا ہوں۔

یہ روایت بھی اپنے مفہوم میں صاف ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے ان  
کے گانے بجانے کو پسند فرمایا۔

۴۔ نسائی سائب بن یزید سے اور طبرانی حید سے روایت کرتے ہیں:

ان امراتہ جاءت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال  
یا عائشہ اقرین ہذہ فقالت یا بنی اللہ حدیثنا  
قال ہذہ قینہ بنی ظالم تجبین ان تغنیک  
فغنتھا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد نفع الشیطان فی  
مخزیا  
ایک عورت بنی کے پاس آئی آپ نے پوچھا عائشہ  
کیا تم اسے بچاتی ہو؟ عائشہ نے کہا آپ بتائیے  
میں تو نہیں بچاتی؟ فرمایا: یہ ظالم قبیلے کی مغنیہ ہے  
کیا تم اس کا گانا سننا پسند کرو گی؟ اس کے بعد  
اس نے عائشہ صدیقہ کو گانا سنایا آپ نے فرمایا یہ تو

غضبیل گانے والی ہے

”نفع الشیطان فی مخزیا“ کے عام طور پر یہ معانی لیے جاتے ہیں کہ اس کے نغموں میں  
شیطان نے پھونک ماری ہے، حالانکہ یہ معانی عربی محاورہ سے نا آشناں کا ثبوت ہیں۔ یہ  
عربی کا محاورہ ہے میخج اور اقرب الموارد میں ہے:

نفع الشیطان فی النفع اسی تطاول الی ما  
نفع الشیطان فی النفع کے معنی ہیں ”وہ امکان سے  
لیں کہ۔“

پس یہاں بھی نفع الشیطان فی مخزیا کا مفہوم ہو گا کہ وہ غضب کی مغنیہ ہے۔ ”حسن کو  
جب ہم ایمان سزا اور نذر باکس تو حسن کی تحقیر مقصود نہیں ہوتی۔ اس لیے اس محاورہ میں  
بھی شیطان کا لفظ آجانے سے موسیقی کی مذمت نہیں ہو سکتی۔ آخر یہ بھی ذہن میں رکھیے کہ

بنی مسلم نے خود اس سے گناہ سننے کی فرمائش کی تھی اگر گناہ حرام ہوتا تو کون ہے جو یہ تصویر بھی کر سکے کہ بنی مسلم حرام گناہ سنانے کی فرمائش بھی کر سکتے تھے۔ اسی لیے تو ابوالفتح القزلبی نے فتویٰ صادر کر دیا کہ :

فمن قال ان البني مسلم سمع حراماً و ما منع  
من السماع حراماً و اعتقد ذلك فقد كفر  
جو شخص یہ کہے ادا اعتقاد رکھے کہ بنی مسلم نے حرام  
سنا اور حرام سننے سے نہیں روکا تو وہ بالاتفاق کفر  
کا مرتکب ہے۔ بالاتفاق۔

۵۱، امام غزالی نے حبشیوں کے کھیل کے متعلق روایات تفصیل سے احیا میں درج  
کی ہیں۔ جو اس موضوع پر بخوبی روشنی ڈالتی ہیں۔ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حبشی  
رقص بھی کر رہے تھے اور گامچی رہے تھے :

كانت الحبشة يزفون عن يدي البني مسلم و  
يرقصون محمد بن عبد صالح  
حبشی آپ کے سامنے پاؤں مار کر نہچتے اور یہ  
اچھپتے تھے محمد بن عبد صالح کے بندے ہیں :

۴۶، ترمذی احمد بن سینح سے اور ابن ماجہ محمد بن طاب صاحب الحمصی سے بنی مسلم کا یہ  
ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا :  
فصل ابن الحلال والحرام الدف و  
جائز اور ناجائز لمحال میں دف اور گانے کا  
الصوت۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حرام کاری میں اعلان نہیں ہوتا خفیہ آشنائی ہوتی  
ہے۔ اور حلال میں گامچا کر نہ صرف خوشی کا اظہار ہوتا ہے بلکہ تشہیر بھی ہوتی ہے۔

یہ روایت دوسری اسناد میں حضرت عائشہ، جابر، اور یحییٰ بنت محمود سے بھی  
مردی ہے۔ احمد نے اپنی مسند میں اودنسائی نے اپنی سنن میں اسے نقل کیا ہے مشکوٰۃ

میں بھی یہ روایت نقل ہوئی ہے۔ حاکم نے مستدرک میں اس کی تصحیح کی ہے۔ اس سے شادی پر صرف دف اور گانے کا جواز ہی ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ بعض اوقات شادی بیاہ کے مواقع پر یہ چیزیں استثنائی ضروری ہو جاتی ہیں اور کسی وقت ان کے بغیر حلال و حرام کے متمسک ہونے کا اندیشہ پیدا ہو سکتا ہے۔

۴۔ ترمذی میں بریدہ بن الحصیب سے روایت ہے کہ:

”نبی صلیم جب کسی غزوہ سے واپس تشریف لائے تو ایک کالی سی لڑکی آپ کے پاس آکر کہنے لگی: یا رسول اللہ میں نے سنت مانی تھی اگر اللہ تعالیٰ آپ کو سلامتی سے واپس لائے تو میں آپ کے سامنے دف بجا بجا کر گاؤں گی۔ آپ نے فرمایا: منت مانی ہے تو گابجا لے ورنہ نہ ہنسنے دے۔ اس کے بعد وہ گانے بجانے لگی۔ اتنے میں ابو بکرؓ آئے اور وہ بجاتی رہی، عثمانؓ آئے اور وہ بجاتی رہی۔ پھر عمرؓ آئے تو دف کو الٹ کر اس پر بیٹھ گئی۔ آپؐ نے فرمایا: ”اے عمرؓ! تم سے تو شیطان بھی ڈرتا ہے۔“

اس آخری فقرہ سے یہ نتیجہ نکلا جاتا ہے کہ اس عورت کا دف پر گانا بجانا شیطانی فعل تھا جو فاروق اعظمؓ کی تشریف آوری کے بعد ختم ہوا۔ لیکن وہ یہ نہیں سوچتے کہ اگر یہ شیطانی فعل تھا تو ابو بکرؓ، عثمانؓ اور ایک روایت میں علیؓ کا نام بھی ہے اور خود نبی صلیم نے اس شیطانی فعل کو کیوں برداشت کر لیا؟ پس اس میں اس فقرہ کا مفہوم یہ ہے ”اگر تمہارے خوف سے یہ عورت دف الٹ کر بیٹھ گئی تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے کیونکہ تم سے تو شیطان بھی ڈرتا ہے۔“ ایسے بہت سے خواہد موجود ہیں کہ فاروق اعظمؓ کے خوف سے بعض لوگوں نے جائز کام بھی چھوڑ دیے۔ مثلاً ایک موقع پر بہت سی عورتیں باؤاؤ بلند نبی صلیم سے گفتگو کر رہی تھیں فاروق اعظمؓ کی آہٹ سنی تو ادھر ادھر چھپ گئیں۔ نبی صلیم کو ہنسی آگئی۔ فاروق اعظمؓ نے ہنسی کا سبب پوچھا تو رسول خدا صلیم نے بتایا کہ ابھی یہ عورتیں بڑھ بڑھ کر باتیں کر رہی تھیں لیکن جب تم آئے تو سب بھاگ گئیں۔

عمر فاروقؓ نے کہا ”اے اپنی جانوں کی دشمنو! تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں ڈرتیں اور مجھ سے ڈرتی ہو“ عورتوں نے جواب دیا ”یاں! کیونکہ تم بہت درشت مزاج ہو“

اب میں آپ دیکھتے ہیں کہ بعض بڑے بڑھوں کی ہیبت محلہ والوں پر اس قدر ہوتی ہے کہ انہیں اتنا دیکھ کر بچے کھیل چھوڑ کر بھاگ جاتے ہیں۔ پس یہ کیوں فرض کر لیا جائے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، ابوبکر صدیقؓ، عثمانؓ اور علیؓ کی موجودگی میں تو ایک فعل مباح تھا مگر عمرؓ کے آتے ہی شیطانی فعل بن گیا؟ پھر یہ بھی دیکھیے کہ اگر یہ منت ناجائز ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیتے کہ چونکہ تیری منت ناجائز ہے اس لیے ہم اسے پورا کرنے کی اجازت نہیں دے سکتے۔ ایسی اور بھی مثالیں موجود ہیں۔

ایک مرتبہ بوسراہیل نے منت مانی کہ ”روڑہ رکھ کر دھوپ میں کھڑا رہوں گا اور کسی سے بات نہیں کروں گا“ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس منت کو پورا کرنے سے روک دیا اور فرمایا ”سائے میں آ جا بیٹھ بھی جا اور اٹھا بھی کر۔“

سوچئے کہ اگر اس عورت کی منت بھی ناجائز ہوتی تو آپؐ اسے پورا کرنے کی اجازت ہی کیوں دیتے۔ خود آپؐ کا ارشاد ہے لا تذبني معصيته الرب ولا في قطيعته الرحم ولا فيا لائمك“ ایسی کوئی منت صحیح نہیں جس میں خدا کی نافرمانی ہو یا قطع رحمی ہو، جو اپنے قبضہ سے باہر ہو۔“

ان سے قطع نظر ایک روایت اور بھی ہے جس میں فاروق اعظمؓ کا باصرار گناہ سننا ثابت ہے۔ علامہ نووالہ حنفی لکھتے ہیں:

”محمد بن طاہر محدث اپنی کتاب صفوة التصوف میں عبد اللہ بن ابی ملیکہ سے ام المومنین عائشہ صدیقہؓ کا یہ بیان روایت کرتے ہیں ”نبیؐ کے پاس ایک عورت

گاہی تھی اتنے میں فاروق اعظمؓ نے اندازے کی اجانت جا ہی۔ گانے والی نے اپنی دف  
تو نیچے ڈال دی اور خود کھڑی ہو گئی جب فاروق اعظمؓ اسے تو بنی صلعم ہنس رہے تھے۔  
انہوں نے وجہ پوچھی تو آپؓ نے واقعہ بیان فرمایا اس پر فاروق اعظمؓ نے کہا "میں تو  
یہاں سے ٹلنے کا نہیں جب تک وہی نہ سن لوں جو سرور کائناتؐ سن رہے تھے۔ آخر  
عمرؓ نے بھی سنا۔"

اس روایت کو دوسری سند سے خلیف بغدادی نے بھی لکھا ہے اور محدث محمد  
بن اسحاق فاکھی نے ایک اور سند سے اپنی تاریخ مکہ میں نقل کیا ہے۔ علامہ نور اللہ نے  
اسناد پر بحث کر کے ابن اسحاق کی سند کو اصح اور سناد قرار دیا ہے۔ اس روایت کو نقل کر  
کے علامہ نور اللہ لکھتے ہیں :

"اس حدیث کے صحیح ہونے اور اس کی سند کے مشق ہونے میں کوئی شبہ نہیں واضح  
رہے کہ یہ آیت منکروں کے ادا ہام کے لیے برہان قاطع کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اہل تصب  
کے تمام جیلوں کو ختم کر دیتی ہے جو گانا سننے کے جو از کو عید یاد دوسرے جائز مواقع مسرت  
سے منحصر کرتے ہیں اور گانے والی کے ڈرا در گریز کو موسیقی کی حرمت کی دلیل سمجھتے ہیں۔ یہی  
ام کے جہالت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت سے ادا اس سے پہلی روایت سے یہ ثابت  
ہے کہ فاروق اعظمؓ نے بنی صلعم کی موجودگی میں اصرار کر کے گانا سنا اور دف سنا۔ اس وقت  
نہ کوئی عید تھی نہ دعوت ولیمہ اور نہ تقریب عقدہ وغیرہ جسے فقہا شرط سمجھتے ہیں۔ اگر یہاں  
حرمت کا شائبہ ہو تا تو عمرؓ اور خود بنی صلعم کیوں سنتے پس جو شخص عمرؓ کے سلاح کو بھٹاتا  
ہے تو وہ گویا صحاح کی حدیث کو بھٹلاتا ہے۔"

علامہ ازیں علامہ ابن عبد البر لکھتے ہیں کہ "فاروق اعظمؓ خوات بن جبر سے ساری



دات گانا سنتے رہے۔ اس کے علاوہ بعض روایات ہیں "ان الشیطان یخاف منک یا عمرؓ" اسے عمرؓ شیطان تجھ سے خوف کھاتا ہے، اکابر جملہ سرے سے ہے ہی نہیں۔ اس لیے ممکن ہے یہ راوی کا اپنا اضافہ ہو۔

۸۔ ابن ماجہ میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ :

"عائشہؓ نے اپنی کسی رشتہ دار انصاریہ کا نکاح کر دیا بنی مسلم تشریف لائے تو آپؐ نے پوچھا "کیا تم لوگوں نے اس لڑکی کو رخصت کر دیا۔" عرض کیا "جی ہاں" فرمایا "کیا کسی گانے والی کو اس کے ساتھ کر دیتا تھا" کہا "نہیں" فرمایا "انصار تو عورتوں کے گانے سے دلچسپی رکھتے ہیں کاش تم نے اس لڑکی کے ساتھ کوئی آدمی بھیج دیا ہوتا جو یہ گاتا ہوا جاتا، اتینا کم اتینا کم خمیو نا یحیکم  
ہم تمہارے گھر آئے تم ہمارے گھر آئے تم ہم پر  
لو لا الذہب الاحمر احلت لہواؤکم  
ہاں کوئی نہ آتا تو گندم کے دو دھیا دانے نہ ہوتے  
لو لا الحنظلہ السمراء احلت علناؤکم  
تو تمہاری لڑکیاں گداز نہ ہوتیں۔"

طبرانی نے بھی یہی روایت نقل کی ہے آخر میں یہ الفاظ ہیں "تم نے اس کے ساتھ کوئی عورت کیوں نہ کر دی جو ذرا گاتی اور دف بجاتی ہوئی جاتی۔"

۹۔ ایک اور روایت حافظ ابو الفضل محمد بن طاہر مقدسی بیان کرتے ہیں :

"کسی انصاری نے عائشہؓ کے خاندان میں کہیں شادی کی عائشہؓ نے لڑکی کو رخصت کر دیا تو بنی مسلم نے پوچھا تم نے دامن کو رخصت کر دیا۔ عرض کیا "جی ہاں" فرمایا "اس کے ساتھ کوئی گانے والا بھیجنا؟ انصار تو گانے کو پسند کرتے ہیں" عرض کیا "نہیں" بنی مسلم نے زینبؓ سے فرمایا (جو مدینہ میں رہتی تھی اور گاتی تھی) جلدی روانہ ہو کر دامن کے ساتھ جاؤ۔ صحابہ کرام اور سماع

ان احادیث سے بنی مسلم کا سماع ثابت تھا اب صحابہ کرام کے سماع کے متعلق علامہ

سید رضی زبیدی لکھتے ہیں:

”عبداللہ بن جعفر کا گانا سننا پوری شہرت کے ساتھ ثابت ہے اور تمام ایسے مستند فقہاء، حفاظ حدیث اور مؤرخین اس واقعہ کو روایت کرتے ہیں جن کا مطالعہ اس معاملہ میں وسیع ہے۔ ابن عبدالبر استیعاب میں لکھتے ہیں کہ عبداللہ بن جعفر گانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ ابو منصور بغدادی نے اپنے رسالہ میں جس کا موضوع سالہ ہے لکھا ہے کہ عبداللہ بن جعفر اپنی جلالتِ شان کے باوجود اپنی بانڈیوں کو نئی نئی دھنیں بتاتے تھے اور ان سے اپنے بربط پر گانا سنتے تھے۔ زبیر بن بکار اپنی سند سے روایت کرتے ہیں کہ عبداللہ بن جعفر ایک مرتبہ جمیلہ کے گھر گانا سننے تشریف لے گئے کیونکہ جمیلہ نے قسم کھائی تھی کہ وہ کسی کو اپنے گھر کے سوا دوسری جگہ گانا نہیں سنائے گی اس نے انھیں گانا سنایا اور ارادہ کیا کہ اپنی قسم توڑ کر گناہ ادا کرے اور ان کے پاس آکر انھیں گانا سنایا کرے مگر انھوں نے اسے اس ارادہ سے باز رکھا۔“

علامہ موصوف اگے چل کر عبداللہ بن زبیر کے متعلق لکھتے ہیں:

”ایک جماعت نے اور نیز شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے اپنی کتاب ”السوانح“ میں اپنی سند میں وہب بن سنان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”میں نے عبداللہ بن زبیر کو گانا گاتے سنا۔“ ابن زبیر کہتے تھے کہ وہا جین میں شاید ہی کوئی ایسا آدمی ہو جو تہنم کا شوق نہ رکھتا ہو امام الحرمین، ابن ابی الدم اور دوسرے مستند مؤرخین روایت کرتے ہیں کہ عبداللہ بن زبیر کے پاس بربط بجانے والی لونڈیاں تھیں ایک مرتبہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گئے تو بربط دیکھ کر پوچھا ”یہ کیا ہے۔“ ابن زبیر نے بربط ان کی طرف بڑھا دیا انھوں نے غور سے

(۱) نیل الاوطار میں بھی پوری تفصیل سے یہ سب کچھ نقل کیا گیا ہے مگر ابن حزم کی ایک روایت بھی نقل کی گئی ہے جس میں ہے کہ ایک شخص چند لونڈیاں بیچنے مدینہ آ یا ابن عمر کو ملا تو وہ اسے ابن جعفر کے پاس لے گئے ایک لونڈی سازجیاسکتی تھی ابن جعفر نے اسے خرید لیا۔ (۲) شرح احیاء علوم الدین ج ۶، ص ۵۸ م

دیکھ کر کہا "شامی ترازو معلوم ہوتی ہے۔" ابن زبیر بولے "ماں ترازو ہی تو ہے اس پر عقلیں تولی جاتی ہیں۔" شیخ تاج الدین مزاری نے بھی ابن زبیر کے گمان سننے کی روایت نقل کی ہے۔  
امیر معاویہ بن ابی سفیان سے متعلق لکھتے ہیں:

"ماوردی نے حاوی میں لکھا ہے کہ جب عبداللہ بن جعفر گمانا سننے کے مسئلے میں زیادہ منہمک ہوئے تو معاویہ اور عمرو بن العاصؓ ان کے پاس اس مسئلہ پر گفتگو کرنے گئے۔ دونوں پہنچے تو گمانے والی لوٹیاں چپ ہو گئیں معاویہ نے فرمایا انھیں کیسے کہ اپنا شغل جاری رکھیں۔ انھوں نے گمانا شروع کیا تو معاویہ کو ایسا لطف آیا کہ وہ اپنا پاؤں تخت پر پٹنے لگے۔ یہ دیکھ کر عمرو بن العاصؓ نے کہا جسے ملامت کرنے آئے تھے وہ تو آپ سے بہتر حالت میں ہے آپ کی طرح بے خودی اس پر طاری نہیں ہوئی۔ یہ سن کر معاویہ نے کہا: جب رہو عمر! شریف آدمی صاحب جذب و کیف بھی تو ہوتا ہے۔" ابن قتیبہ نے اس روایت میں گمانے کے ساتھ ربط کا ذکر بھی کیا ہے۔

فادوق اعظمؓ کے متعلق علامہ ابن عبدالبر لکھتے ہیں:

"خوات بن جبیر کہتے ہیں" ہم لوگ فادوق اعظمؓ کے ساتھ حج کو گئے ابو عبیدہ بن الجراحؓ اور عبدالرحمن بن عوفؓ بھی ساتھ تھے۔ لوگوں نے فادوق اعظمؓ سے التجا کی کہ ہزار کے اشعار ترنم سے سنو ایسے انھوں نے کہا ابو عبیدہ اللہ خوات کو بلا کر کہو کہ اس کے اشعار گما کر سنائے خوات کہتے ہیں یہ شغل ساری رات جاری رہا۔ جب صبح ہونے لگی تو فادوق اعظمؓ نے کہا خوات اپنی زبان اب بند کر دو صبح ہو گئی ہے۔"

علامہ ابن حجر لکھتے ہیں "فادوق اعظمؓ تنہائی میں ایک دو شعر گما کر بڑھتے



حزقہ	(رداء الشیخان)
ابن عمرؓ	(ابن طاہر، ابن حزم، ابن ابی الدم)
برادر بن مالک	(ابو نعیم، ابن دقین الحید)
عبداللہ بن جعفر	(ابن عبدالبر وغیرہ)
عبداللہ بن زبیر	(ابوطالب مکی)
حسان بن ثابتؓ	(ابوالفرج اصبہانی)
قرظہ بن کعب	(ابن قتیبہ)
نحات بن حبیر	(الافغانی)
رباع المعترف	(الافغانی)
مغیرہ بن شعبہ	(ابوطالب مکی)
عمرو بن العاص	(مادودی - ابن قتیبہ)
ام المؤمنین عائشہؓ	(صحیح بخاری)
ربیع بنت معوذ	(صحیح بخاری)
نعمان بن بشیر	(الافغانی، العقد شرح المقنع)
عبید اللہ بن عمر	(زبیر بن بکار)

اوپر ان صحابہ کے نام دیے گئے ہیں جنہوں نے موسیقی سنی ہے۔ سامنے ان لوگوں کے نام ہیں جنہوں نے ایسی روایات کو اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ بعض مقامات پر صرف کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے۔

تالبعین اور سماع

ابوطالب مکی لکھتے ہیں :

”سعید بن مسیب قہوڑے میں بہت بلند مقام رکھتے ہیں۔ اوپریں قرنی کے بعد سب

سے افضل تابعی ہیں۔ سات فقیہوں میں سے ایک ہیں انھوں نے گناسن کہ اس سے لطف لیا ہے۔ ابن عبد البر نے کہا ہے کہ سعید بن مسیب ایک مرتبہ مکہ کی ایک گلی سے گزر رہے تھے کہ عاص بن دائل کے گھر سے انھن کی آواز سنا وہ یہ شعر گارہا تھا:

تضوع مکابطن نعمان اذنت بہ زینب فی نسوة حضرات

(جب زینب شرمیل عورتوں کے بھر مٹ میں ملتی ہے تو وادی نعمان محط ہو جاتی ہے)۔

سعید بن المسیب اپنا پاؤں زمین پر ٹپکنے لگے اور کہا "واللہ یہی وہ گیت ہے جسے سننے سے وجد طاری ہو جاتا ہے۔"

علامہ ابن طاہر کہتے ہیں:

"سلسلہ کہتے تھے میں سالم بن عبد اللہ بن عمرؓ کے پاس گیا تو وہاں اشعب شعر گارہا تھا تین شعر گانے کے بعد سالم نے کہا کچھ اور سناؤ پھر اشعب نے تین اور شعر سنائے اس پر سالم نے کہا اگر بات مشہور ہو جائے گا اندیشہ نہ ہوتا تو میں تمہیں بڑا معقول انعام دیتا اور تمہارا اچھا خاصا مقام ہو جاتا۔"

صاحب آغانی کہتے ہیں:

"عبد العزیز بن عبد المطلب قاضی مکہ، عارض بن یزید فقہائے سب سے دوسرے فرد اور عبد الرحمن بن حسان بن ثابت ایک دعوت میں بلائے گئے ان میں حسان بن ثابت بھی تشریف لائے تھے۔ ان کی بینائی اس وقت جاتی رہی تھی۔ کھانے سے فراغت ہوئی تو میزبان نے دو لڑکیوں کو بلایا ہر ایک کے پاس بربط تھا۔ انھوں نے بربط پر عجیب انداز سے حسان بن ثابت کے اشعار گائے شروع کیے۔ لڑکیاں گاتی جاتی تھیں اور حسانؓ بدور کہ

(۱) قوت القلوب نیز تمییس، میس جوزی، ادامل الذیل ابن سمعان، معجم طبرانی (۲)، ابن طاہر، نیز ادامل الذیل

کہہ رہے تھے اس وقت میں اپنے آپ کو بیٹا محسوس کرتا ہوں۔ جب لڑکیاں چپ ہو جاتیں تو حسان کی آنکھیں بھی تم جانتیں اور جب وہ گانے گاتیں ان کی آنکھیں بہنے لگتیں۔“  
علامہ شوکانی لکھتے ہیں :

”الادفوی نے کہا کہ عمر بن عبدالعزیز خلافت سے پہلے موسیقی سنا کرتے تھے۔“  
ابو منصور بغدادی لکھتے ہیں ”حافظی شریح اپنی عظمت و بزرگی کے باوجود نئی نئی وصین ایجاد کرتے اور گانے والی لونڈیوں سے سنا کرتے تھے۔“

عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر المعروف بہ ابن ابی عتیق اس یا یہ کے بزرگ ہیں کہ صحیحین میں ان کی دو اثینیں موجود ہیں ان کے متعلق ابو منصور بغدادی لکھتے ہیں :  
”ان کا سماع اس قدر مشہور و معروف تھا کہ تمام محدثین و مؤرخین اسے جانتے تھے۔  
وہ اپنے زہد و تقویٰ کے باوجود سماع کے معاملہ میں بڑے آزاد تھے۔“

مشہور و معروف ماہر علم سنن و آثار، زاہد و متقی عالم علامہ عطار بن ابی رباح کے متعلق لکھا ہے :  
”وہ آوازوں کی فنی تقسیم ثقیل ادلی اور ثقیل ثانی اور ان کے علاوہ دوسری حصوں میں کر سکتے تھے۔“

اسی طرح سعید بن جبیر، عامر الشبلی، محمد بن شہاب زہری اور سعد بن ابراہیم الزہری کا موسیقی سننا بھی ثابت ہے۔“

(۱) کتاب الاغانی نیز تذکرہ حمد و نثیر ابن عربیان، مبرد (۲) ابن خلکان، ج ۱ ص ۲۶۰  
(۳) قول ابن عبدالبر بوالہ تہذیب التہذیب، ج ۶ ص ۱۰۴ (۴) رسالہ سماع، منصور بغدادی۔

(۵) تاریخ خلیفہ بغدادی، الامتاع۔

نتیجہ تابعین اور سماع

مشہور محدث عالم فقیہ اور زاہد عبد الملک بن جریج نہ صرف موسیقی سنا کرتے تھے بلکہ اس علم میں پوری مہارت رکھتے تھے۔ مفتی مدینہ، امام مالک کے مشہور شاگرد عبد الملک بن ماجشون بھی موسیقی کے رسیا تھے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں ”جب وہ میرے پاس آئے تو ان کے ساتھ گویا بھی تھوڑے بڑے محدث اور بڑے فصیح تھے۔“<sup>(۱)</sup> فقیہ ایسے تھے کہ فتوے انہی کے چلتے تھے یا ان کے والد کے تاہم موسیقی کے رمز آشنا تھے۔“

عبد اللہ بن مبارک بھی گانا سنتے تھے۔<sup>(۲)</sup> امام اعظم کے مشہور شاگرد امام داؤد الطائی کے علم و تقویٰ سے کون ناواقف ہے مگر ان کے متعلق خطیب بغدادی لکھتے ہیں :  
”وہ موسیقی کی محفلوں میں شریک ہوتے تھے ان کی کمر جھک گئی تھی مگر موسیقی سن کر ان کی طاقت عود کر آتی اور جوش میں کمر سیدھی ہو جاتی تھی۔“<sup>(۳)</sup>

قاضی ابویوسف بھی جن پر مذہب حنفیہ کا داؤد مارا ہے گانا سنتے تھے۔ محمد کر دہلی لکھتے ہیں :

”ہارون الرشید کی موسیقی کی محفلوں میں اکثر قاضی ابویوسف بھی شریک ہوتے تھے اور ان پر نشاط کی بجائے اس انداز کا گریہ طاری ہوتا تھا جیسے ان کا ذہن موسیقی نے الغام اخروی کی طرف منتقل کر دیا ہو۔“

مصنف مذکور علامہ احمد بن ابی داؤد کا قول نقل کرتے ہیں :

”اگر میں محتشم کے پاس غنائ کا گانا سنوں تو مجھ پر گریہ طاری ہو جاتا ہے کیوں نہ ہو اچھی آواز پر تو بہائم بھی پکارتے ہیں۔“ مشہور فقیہ محمد بن اسحاق بن سلیم قاضی قرطبہ



بھی گناہ سنتے تھے۔“

مشہور قاضی فقیہ، محدث اور شیخ الصوفیہ ابوطالب کی نے تو سماع کے حق میں ایک رسالہ بھی لکھا ہے اور اپنے سماع کا وہ خود بھی اعتراف کرتے ہیں<sup>(۱)</sup>۔  
فقہا اور موسیقی

امام اعظم کا ذکر مبارک تابعین میں ہونا چاہیے تھا۔ مگر ہم نے یہی مناسب سمجھا کہ انھیں فقہا کی فہرست میں رکھا جائے کیونکہ عوام میں امام صاحب کی یہ حیثیت زیادہ معروف ہے۔ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

ولایض للابی حنیفہ واسم علی التقریم ونقل  
عنہما انہما سمعا<sup>(۲)</sup>  
امام اعظم ابو حنیفہ اور امام احمد بن حنبل سے کسی  
ظاہر روایت میں سماع کی حرمت ثابت نہیں۔  
ان کا سننا ثابت ہے۔

صاحب ہدایہ نے ایک جگہ لکھا ہے:

”جو شخص دعوت ولیمہ یا اود کسی قسم کی دعوت پر بلایا جائے اور دہاں راگ یا کوئی اور کھیل ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ دہاں بیٹھے یا کھانا کھائے۔ امام صاحب نے کہا میں بھی ایک مرتبہ ایسی مجلس میں بچنس گیا تو صبر سے بیٹھا رہا۔“<sup>(۳)</sup>

یہ واقعہ نقل کر کے صاحب ہدایہ نے کہا ”ابتلیت (بچنس گیا تھا) کا لفظ حرمت طہاری پر دلالت کرتا ہے“ مگر یہی صاحب ہدایہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

”غازیوں کا طبلہ اور شادیوں میں دف بجانا مباح ہے اگر کوئی شخص انھیں توڑ

(۱) قوت القلوب، ج ۲ ص ۶۱ (۲) البطل دعوی الاجماع فی تحریم مطلق السماع ص ۴۲

نیز دلیل الطالب علی ارجح المطالب۔

(۳) ہدایہ ج ۴، کتاب کماہیتہ نیز جامع الصغیر ص ۱۵۲

دے تو قیمت کا ذمہ دار ہو گا۔“ اور اسی پہلی عبادت میں بھی صاف لکھا ہے کہ دعوتِ ولیمہ یا دعوتِ طعام پر راکگ یا کھیل متاخذ نہ ہونے میں کوئی حرج نہیں۔ یہ بات بعد از قیاس ہے کہ اختیاری امر میں کسی حرام کا ارتکاب جائز ہو جائے۔ پس حقیقت یہ ہے کہ علامہ شوکانی اور صدیق حسن خاں کے بیان کے مطابق امام اعظمؒ اور امام احمدؒ سے موسیقی کی حرمت کا کوئی واضح قول ثابت نہیں۔ رہا امام صاحب کا یہ فرمانا کہ ”ابتلیت“ میں پھنس گیا تھا، تو یہ طبعی نفرت کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ لیکن کوئی آدمی اگر کسی مباح سے طبعی طور پر نفرت کرے تو مباح حرام نہیں ہو جاتا۔

رہے امام مالک بن انسؒ تو ان کے متعلق علامہ شوکانی لکھتے ہیں :

”روایانی نے قتال سے روایت کی کہ مالک بن انسؒ گانے بجانے کو مباح سمجھتے تھے۔“

فقہاء میں سے بعض کا ذکر کرتے ہوئے امام شرفانی لکھتے ہیں :

”شریف ابو محمد دمشقی سے گانا سننے کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے کہا میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا کموں؟ ہاں میں نے اپنے شیخ ابو الحسن نسیمی کے دوستکدے پر دیکھا کہ شیخ المالکیہ ابو بکر اہری، شیخ الشافعیہ ابو القاسم دارکی، شیخ الحدیث طاہر بن حسین، شیخ الواعظین والیزاہد بن ابو الحسن بن شمعون، شیخ المتکلمین ابن مجاہد، علامہ ابو بکر باغلانی اور شیخ الحنابلہ ابو الحسن نے ایک آدمی کو گانے کے لیے کہا۔ اس نے ایک غزل گائی جس کے چند شعر یہ ہیں :

خطت انا لما فی بطن قرطاس	رسالتہ بعیر لا بانفاس
ان زرفدیتک بی من غیر غنتم	فان جبک لی تدشع فی اناس
دکان قوی لمن ادسی رسالہا	قف لی لاسی علی العینین دالماس

”محبوبہ دل نواز نے اپنی حمیں انگلیوں کو حرکت دے کر عبیر کی غلوٹ خوشبو سے کاغذ کے پرے پر لکھا۔ میں تم پر نار مجھے بے کھٹکے ہو کیونکہ تمہاری محبت کے چرچے اب دل سے نکل کر لوگوں کی زبانوں پر آگئے ہیں۔“ میں نے خط پڑھا اور قاصد سے کہا ذرا کنا میں سر آنکھوں کے بل چلوں گا۔

شریف ہاشمی نے کہا ان لوگوں کو فنا سنتے ہوئے دیکھ کر میں کیونکر اس کے مخالف فتویٰ دے سکتا ہوں کیونکہ یہ عراق کے وہ مشائخ ہیں کہ اگر ان سب پر پھٹ گر جائے تو تمام عراق میں کوئی فتویٰ دینے والا باقی نہ رہے گا۔ یعنی اگر وہ مرجائیں تو کوئی ایسا آدمی باقی نہ رہے گا جو کسی معاملہ میں فتوے دے سکے۔“

امام عزالدین بن عبدالسلام اور دمشق کے شیخ اور مفتی شیخ تاج الدین فراہی وف اور شہنائی کے ساتھ گانا سنتے تھے۔ ”ہم بخوف طوالت باقی فقہاء کے نام حذف کرتے ہیں اور شیخ محمد بن احمد مغربی کی یہ عبارت نقل کر کے سماع اور فقہاء کی بحث ختم کرتے ہیں۔“ جس کے اندہ ذوق سلیم، وسیع الشری اور دردِ دل ہر وہ موسیقی سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ اور جو اسے حرام کہتا ہے وہ گدھا ہے کیونکہ اس کی علت پر اجماع امت ہے۔ اس کی ایک دلیل تو عبداللہ بن جعفر اور عبداللہ بن زبیر کا عمل ہے۔ اور علی المرتضیٰ اور امیر معاویہ کے عہد میں صحابہ میں سماع عام طور پر رائج تھا مگر کسی نے اس کے خلاف کچھ بھی نہیں کہا۔ لہذا اسے اجماع سکوتی“ سمجھنا چاہیے۔<sup>(۳)</sup>

(۱) لطائف المنن، ج ۲، ص ۱۷۷

(۲) ”فرح الاسماع“ مصنف محمد بن احمد مغربی تونس، ص ۱۲، ۱۶

(۳) فرح الاسماع، ص ۱۷۷

## اسلام اور فطرت

(سلسلہ کے لیے دیکھیے ثقافت جلد ۱۱۶۳)

قصص کی چند مثالیں

قرآن پاک نے جہاں قصص بیان فرمائے ہیں وہاں ایک مقام بھی ایسا نہ ملے گا جہاں فطرت کے خلاف کوئی بات نظر آئے۔ جس کے متعلق بھی قرآن نے کچھ بیان کیا ہے وہ اس کی عین اصلی فطرت کا آئینہ ہے۔ جہاں پیغمبر کی کوئی گفتگو نقل کرتا ہے وہاں لفظ لفظ سے پیغمبرانہ عظمت جھلکتی نظر آتی ہے۔ جہاں دنیا پرست کی زبان سے کوئی بات ادا ہوتی ہے وہاں اس کی ذہنی پستی یا غرور و تکبر کا انداز پوری طرح نمایاں ہوتا ہے۔ اسی طرح قرآن پاک جس کے کردار کو بیان بیان کرتا ہے وہ بالکل اس کی فطری ذہنی سطح کے مطابق ہوتی ہے۔ اس کی ایک مثال دیکھیے، سورہ یوسف ایسی سورت ہے جہاں حضرت یوسفؑ کا پورا واقعہ ایک ساتھ ہی بیان کیا گیا ہے اور اس ضمن میں باب (یعقوب پیغمبر) سوتیلے بھائی، عزیز مصر اور اس کی عودت، نان پز، ساتی، وغیرہ کے گفتار و کردار کو بھی مختلف جگہ نقل کیا گیا ہے۔ لیکن ہر ایک کی ذہنی سطح اور خاص کردار اس طرح نمایاں ہیں جن میں نہ کوئی کمی سے نہ مبالغہ۔ اس کے چند مقامات کو ملاحظہ فرمائیے:

دوقیدی دنان پز اور ساتی (اپنا اپنا خواب بیان کر کے جناب یوسفؑ سے تعبیر پوچھتے ہیں۔ تعبیر کا آپ کو علم ہے لیکن جناب یوسفؑ موقع غنیمت جان کر فوراً موقع سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور اپنا پیغمبرانہ مشن ان دونوں کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

”میں تمہارا کھانا آنے سے پیشتر ہی اس کی تعمیر بنا دوں گا۔ یہ علم و صلاحیت مجھے میرے رب نے بخشی ہے۔ میں ان لوگوں کا طریقہ ترک کر چکا ہوں جو اللہ پر ایمان نہیں رکھتے اور آخرت کے بھی منکر ہیں۔ میں نے تو اپنے آباؤ اجداد ابراہیم و اسحاق و یعقوب کی ملت اختیار کر لی ہے۔ ہمارے لیے یہ زیبا ہی نہیں کہ ہم کسی شے کو بھی اللہ کا شریک ٹھہرائیں۔ یہ پیغام ایک فضل ہے ہم پر بھی اور تمام انسانوں پر بھی۔ لیکن اکثر لوگ اس کا شکر نہیں ادا کرتے۔ اسے میرے قید کے ساتھ وابستہ سے متفرق ارباب بہتر ہیں یا خدائے واحد و تعالیٰ تم لوگ تو خدا کو چھوڑ کر صرف ایسے سما کی بندگی کرتے ہو جو تم نے اور تمہارے آباؤ اجداد نے رکھ چھوڑے ہیں اور اللہ نے اس کی کوئی سند یا منظوری نہیں نازل فرمائی ہے۔ حکم یا حکومت یا فیصلہ تو بس اللہ ہی کے لیے ہے۔ اس نے تو یہ امر کیا ہے کہ تم اس کے سوا کسی کی بھی بندگی نہ کرو۔ یہ ہے دینِ قیم لیکن اکثر لوگ اس سے لاعلم ہیں۔“

یہ پیغام حق دینے کے بعد تب حضرت یوسف خوابوں کی تعبیر بتاتے ہیں۔ قرآن پاک نے ایک پیغمبر کی اصلی فطرت کی کتنی صحیح ترجمانی کی ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ پیغمبر ایک منٹ بھی اپنے مشن سے غافل نہیں ہوتا۔ اس کے سینے میں توحید کی جواگ سی سنگنی رہتی ہے وہ اندر سے ہر آن پھیلنے کے لیے تاب ہوتی ہے۔

پھر دیکھئے ساتی سے آپ فرماتے ہیں جب تم اپنے خود ساختہ رب (ملک مصر) کے پاس ہونا تو میرے حال کا بھی ذکر کر دینا مگر اس احسان فراموشی کو دیکھیے کہ دربار شاہی میں پہنچ کر اپنی شاپرتی میں گم ہو گیا۔ قرآن پاک اس قسم کے شاہی خدام کا نقشہ اس طرح کھینچتا ہے کہ تانہ اشیطین ذکر رہے فلبث فی السجن بضع سنین شیطان نے ”ذکر رب“ سے ہی اسے غافل کر دیا اور جناب یوسف چند سال اور جیل میں پڑے رہے۔

آگے دیکھیے ملک مصر نے ایک خواب دیکھا۔ لوگوں سے تعبیر دریافت کی۔ سب اسے خوب پریشان کہہ کر ٹال گئے۔ اب اس ساتی کو یوسف یاد آئے اور اس نے کہا کہ انا انکم بتاؤ لیہ فارسلونہ دنا

مجھے چھٹی دیکھی، میں ابھی آپ کو اس خواب کی تعبیر سے مطلع کرتا ہوں۔ ساقی تید خانے میں اگر کہتا ہے کہ یوسف ایہا الصدیق افتنا الخ یوسف! لے یا ر! ذرا اس خواب کی تعبیر تو بتانا۔۔۔۔۔ جناب یوسف فرماتے ہیں کہ اس کی تعبیر یہ ہے کہ سات سال تو تشاداب رہیں گے اور سات سال قحط رہے گا۔ لہذا ضرورت بھر علہ استعمال کر کے باقی کو ذخیرہ کر لو۔

ایک عام انسان اور پیغمبر کی نفسیاتی فطرتوں کا فرق دیکھیے۔ ایک طرف تو خوشامدی اور غرض شامی لازم یعنی ساقی ہے اور دوسری طرف یوسف صلیق۔ دونوں کے کردار و گفتار کا اندازہ کیجیے جس کا نقشہ قرآن نے کھینچا ہے۔ ساقی یہ تو کہتا ہے کہ میں تعبیر کی خبر لاتا ہوں لیکن وہ بد بخت اس عظیم المرتبت انسان کا نام نہیں بتاتا جس سے تعبیر دریافت کرنے جا رہا ہے۔ اسے یہ یقین تھا کہ اس کی تعبیر یوسف ہی بتا سکتے ہیں لیکن وہ نام اس لیے نہیں بتاتا کہ اس کا کریڈٹ اور فائدہ خود اٹھانا چاہتا ہے۔ اصل محسن کو پیچھے رکھتا ہے اور اس کے احسان سے خود اپنا مقام پیدا کرنا چاہتا ہے۔ پھر ایک اور حثاثت دیکھیے۔ جناب یوسف سے وہ اس خواب کا تذکرہ کس انداز سے کرتا ہے۔ یہ نہیں بتاتا کہ ملک مصر نے یہ خواب دیکھا ہے۔ ایسا نظر آ رہا ہے جیسے اسے یہ ڈر ہے کہ اگر یوسف کو یہ معلوم ہو گیا کہ یہ خواب ملک مصر نے دیکھا ہے تو کہیں یوسف خود ہی نہ کوئی فائدہ اٹھالیں۔ اس لیے صرف خواب کا ذکر کرتا ہے، دیکھنے والے ملک کا ذکر ہی نہیں کرتا۔ ذرا غور کیجیے اس انداز بیان پر۔ کیا خود غرض شامی لازم کی نفسیات اور خبیث فطرت بالکل ہی نہیں جو قرآن نے پیش کی ہے؟

پھر دوسری طرف پیغمبر انہ ظرف کو بھی دیکھیے۔ کوئی دوسرا ہوتا تو یہ کہتا کہ۔۔۔۔۔ اب آئے ہو جب اپنی غرض ہوئی ہے؟ اتنے دنوں سے کہاں تھے؟ میں نے تم سے کہا تھا کہ میرا ذکر بھی کرنا۔ وہ تم نے کیا یا نہیں؟ جاؤ پہلے میرا تعارف کرو۔ میرا سلام کہو اور کہو کہ وہ قید و بند کی سختیوں میں مبتلا ہے پہلے اسے رہائی دلاؤ پھر تعبیر بتائی جائے گی۔ دوسرا کوئی معجزہ ہوتا تو پہلے یہ پوچھتا کہ یہ خواب کس نے دیکھا ہے؟ پھر یہ معلوم ہوتا کہ ملک مصر نے دیکھا ہے تو ہزار حیلوں بہانوں سے اس تک پہنچنے

کی کوشش کرتا اور اپنی رہائی کی تدبیریں کرتا لیکن یہ کوئی معمولی انسان نہ تھا۔ ایک حالی ظرف، خوددار، فراخ دل اور صابر و شاکر بغیر تھا اور اس کی فطرت نے ان تمام خوشامد از، متفقانہ اور بے صبرانہ طریقوں کو اختیار کرنے سے انکار کر دیا۔ ساقی نے تعبیر کو چھی اور یوسفؑ نے بلا تامل تعبیر بتادی۔ اور فقط تعبیر ہی نہیں بتائی بلکہ اس کی زد سے بچنے کی تدبیر بھی بتادی کہ اس ہونے والے قحط سے اس طرح بچ سکتے ہو۔

ظاہر ہے کہ اس سچی تعبیر پر ملک مصر کو حیرت ہوئی ہوگی کہ جسے سب خواب پریشاں کہہ رہے ہیں اسے ساقی ایک پیش آنے والی سچی حقیقت کا حامل بتا رہا ہے اور ساتھ ہی اس تعبیر کے ساتھ تدبیر بھی پیش کر رہا ہے۔ یقیناً یہ اس ساقی کے دل و دماغ سے نکل ہوئی بات نہیں بلکہ کسی اور نے بتائی ہے۔ آخر پتہ چل ہی گیا ہوگا کہ پس پردہ یوسفؑ کی زبان بول رہی ہے۔ اسے یوسفؑ سے ملنے کی بے صبری پیدا ہوئی اور انھیں بلوا بھیجا۔ یوسفؑ صدیقؑ کے ظرف کا اندازہ فرمایا۔ ایسے موقع پر دوسرا انسان جو سالہا سال سے قید خانے کی سختیاں بھیل رہا ہے کیا کرتا؟ یقیناً وہ اسے غنیمت سمجھتا اور شاہی دعوت پر فوراً لبیک کہتا بلکہ ملک مصر کے بلائے کو اپنے لیے باعث صدا فتحا سمجھتا۔ لیکن یہ پیغمبر بن پیغمبر بن پیغمبر تھا یوسفؑ بن یعقوبؑ بن اسحاقؑ بن ابراہیمؑ۔ ملک مصر کے دعوت نامے سے ذرا بھی متاثر نہیں ہونا بلکہ یوں لگا کر کہ اپنی پیغمبرانہ خود داری کا اظہار کرتا ہے کہ،

”أرجع الی ربک فسلہ ما بال النسیۃ الّتی قطعن ایدئین . . . الخ“ واپس جاؤ اپنے آقا کے پاس۔ پہلے اس سے پوچھو کہ ان عورتوں کا اصل معاملہ کیا تھا جنھوں نے اپنے ہاتھ کاٹ ڈالے تھے مطلب یہ ہے کہ میں ملک کے رحم و کرم کے عدتے میں رہائی نہیں چاہتا۔ اپنی استدعا دینا سے فائدہ اٹھانے کے لیے بھی آزادی کا طلب گار نہیں۔ پہلے یہ فیصلہ کرو کہ میں مجرم ہوں یا بے گناہ، اور کیوں میں قید میں ڈال دیا گیا ہوں؟ — آپ نے ہزاروں قیدی دیکھے ہیں۔ آپ نے یہ بھی الا کی زبان سے سنا ہوگا کہ میں بغیر مقدمہ چلائے کیوں جیل میں بھیج دیا گیا؟ لیکن کیا آج تک آپ نے یہ

بھی دیکھا یا سنا ہے کہ قید زنداں سے آزاد ہونے سے کسی نے انکار کر دیا ہو اور یہ کہا ہو کہ پہلے میرے جرم کی تحقیق کر دے پھر میں آزاد ہوں گا؟ قرآن پاک کے انداز بیان کو دیکھیے۔ پیغمبرانہ فطرت کو کتنی غول سے دانگ کیا ہے۔ مختلف انسانی فطرتوں کا راز داں بجز اس "فاطر" و خالق کے اور کون ہو سکتا ہے جو خود اپنے کام میں ان فطرتوں کو ظاہر کرتا ہو؟

سورہ یوسف میں ایک مقام کو دیکھیے۔ برادران یوسف نے دھوکے سے یوسفؑ کو اندھے کنوئیں میں گرایا اور پھر ایک قافے کے ہاتھ فروخت بھی کیا۔ جناب یعقوبؑ نے پہلے ہی ان کے مکر کو بھانپ کر فرما دیا تھا کہ مجھے ڈر ہے کہ تمہاری فعلت سے اسے بھڑایا نہ کھا جائے۔ "فرزندوں نے یہی بہانہ بنایا اور اس جھوٹ کو جناب یعقوبؑ تار گئے اور فرمایا کہ بل سولت کم انفسکم احرار تمہارے دلوں نے ایک بات بنائی ہے۔ جناب یعقوبؑ کی اس دراک کی کو برادران یوسفؑ دیکھ چکے تھے اور اس کے بعد بھی کئی موقعوں پر بصیرت یعقوبی کا تجربہ ہو چکا تھا لیکن جب آپؑ فرماتے ہیں کہ انی لا بد ریح یوسف لولا ان تغذون۔ تم مجھے ٹھیا یا ہوا نہ بھڑ تو میں ایک بات کہوں۔ مجھے پیرا بہن یوسفؑ کی خوشبو آرہی ہے۔ اس کا جواب وہ کیا دیتے ہیں؟ کہتے ہیں کہ انا لیس فیضالک العقیم۔ آپؑ تو وہ پہلے کی سی ہلکی ہلکی باتیں کرتے ہیں۔ جن کا کردار یہ ہو کہ اپنے بھائی کو اندھے کنوئیں میں گرا دیں ان کی گفتار بھی ایسی ہی ہو سکتی ہے۔ قرآن پاک نے مین ان کی فطرت ہی کی ترجمانی کی ہے۔

لیکن یوسفؑ کے کردار و گفتار کو بھی دیکھیے۔ تمام حقائق کھلنے کے بعد جب یہ خلا کا راعتراف جرم کرتے ہیں تو برسوں کا یہ ستایا ہوا مظلوم بھائی انتقام کی تمام قدرتیں رکھنے کے باوجود یوں کہتے ہیں کہ لا شرب علیکم الیوم لیغفر اللہ کم و هو ارحم الراحمین۔ آج تم پر کوئی سزائیں نہیں۔ اللہ تمہاری مغفرت فرمائے اور وہ تو ارحم الراحمین ہے۔ کیا یہ گفتگوئیں دونوں کی مین فطرت کے مطابق نہیں؟ وہ کتاب جو دین فطرت کی تعلیم دینے آئی ہو، نقل کلام بھی حکم کی فطرت ہی کے مطابق کرتی ہے۔

قصص میں فطرت کی صحیح ترجمانی کی یہ ایک مثال ہے۔ ایک دوسری مثال اور بھی دیکھیے



جہاں غلام قوم اور آزاد قوم کی فطرتوں کا فرق ظاہر کیا ہے۔

بنی اسرائیل میں ایک جھوٹا دو دو پیغمبر (موسیٰ و ہارون) موجود ہیں جو انھیں فرعون کی غلامی سے نکال کر لائے ہیں۔ بنی اسرائیل ایک طرف تعلیم موسیٰ کو دیکھ رہے ہیں اور دوسری طرف جیسیوں عیمر العقول معجزات کو۔ یہ سب کچھ بے لکین ان کے ایمان، کرماد اور گفتار کے نمونے ملاحظہ فرمائیے :

”موسیٰ ! ہم تو من و سلویٰ کھلتے کھاتے اکتا گئے۔ کچھ ساگ بات بھی تو اگواؤ۔“  
 ”موسیٰ ! ہم تو جب تک خدا کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھ لیں تمہاری بات نہیں مانیں گے۔“  
 ”موسیٰ ! ہمیں تو تم دیا ہی خدا بنا دو جیسا اُن ربت پرستوں کے پاس ہے۔“  
 ”موسیٰ ! تم اور تمہارا خدا دونوں جا کر (حالتہ سے) جنگ کرو۔ ہم تو ہیں سے بیٹھے تانتا دیکھیں گے۔“

”موسیٰ ! ہم بقرہ توفیق کریں لیکن وہ کیسا ہو؟ ..... اس کا رنگ کیا ہو؟ ..... اس کی کیا خاص صفت ہو؟“

”اے موسیٰ تو بھول گئے ہیں۔ ہمارا اور موسیٰ کا اصل خدا تو یہ گوسالہ ہے جو سامری نے بنایا ہے۔“

”موسیٰ ! ہم تو تمہارے آنے سے پہلے ہی مصیبت میں گرفتار تھے اور تمہارے آنے کے بعد بھی مصائب میں پھنسے ہیں۔“

آپ نے بنی اسرائیل کے کرماد اور گفتار کا نمونہ ملاحظہ فرمایا؟ یہ چند نمونے ہیں جو قرآن پاک سے پیش کیے گئے ہیں۔

اب ایک دوسرا منظر بھی دیکھیے۔ فرعون اپنے تمام آرائش و نمائش اور جلال کے ساتھ دربار بجائے ہوئے ہے ساحرین اس امید پر اپنے ہمت شکنڈوں سے تیار ہیں کہ موسیٰ پر غالب آجائیں اور شاہی انعامات حاصل کریں۔ ان ساحرین نے ان سے پہلے کبھی موسیٰ کو اور آپ کی کمالات

کو نہیں دیکھا ہے۔ ساری عمر خدا پرستی سے نا آشنا اور فرعون پرستی کے خوگر رہے ہیں۔ مقابلہ ہر تباہی تو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ موسیٰ جادوگر نہیں بلکہ خدا کا پیغمبر ہے۔ اس یقین کے پیدا ہوتے ہی سر بسجود ہو کر بکار لٹھتے ہیں کہ اُمنا رب العلمین ہ رب موسیٰ و ہرون ہ ہم موسیٰ و ہارون کے بتائے ہوئے رب العلمین پر ایمان لے آئے۔ فرعون یہ کب برداشت کر سکتا تھا کہ جنہیں موسیٰ پر غالب آنے کے لیے بلایا گیا ہو وہی موسیٰ کے مرید بن جائیں اور ہماری خدائی کو خطرے میں ڈال دیں؟ فوراً اپنی سیاست اور اپنے جاہ و جلال کو حرکت میں لایا اور کہ ٹک کر بولا:

”اَسْتَمْتُمْ بِقِيلِ اِنْ اُذِنَ لَكُمْ؟ اِنْ هَذَا لَمَكْرٌ مِّمَّكَ تَمْرَهُ فِي الْمَدِيْنَةِ لَمَخْرُجًا مِّنْهَا اِهْمَاهُ جُفُوفٌ تَعْلَمُوْنَ“

تم میری منظوری (sanction) کے بغیر ہی موسیٰ پر ایمان لے آئے۔ یہ تم سب کی سازش ہے کہ یہ ظاہر مقابلہ اوداخر میں شکست مان کر موسیٰ کا تعویذ قائم کر دیا جائے، تاکہ اس شہر کے باشندوں کو تم نکال باہر کر دو۔ اچھا تو تمہیں من قریب معلوم ہو جائے گا۔

”فَلَا تَطْعَمْنَ اَيُّكُمْ وَاَرْجُلُكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَا مَبْلِسُكُمْ فِيْ جُذُوْعِ الْاَخْلِ“

تمہارے ہاتھ پاؤں اگلے ٹہیدھے کٹوا دوں گا اور سمجھو کہ تمہیں پر سولی دلوادوں گا۔  
ساحرین یہ جواب دیتے ہیں:

”مَنْ يُّؤْتِكُمْ عَلٰى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِيْ فَطَرَنَا“

فطرت بخشنے والے خالق اور موسیٰ کے لائے ہوئے فطری بیانات پر ہم تجھ کو تو ترجیح دینے سے رہے۔

”فَاَقْضِ الْاَمْتِ قَاضِيًا اِنَّا نَقْضِيْ هَذِهِ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا“

کر لے جو کچھ کر سکتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس ذلیل زندگی ہی پر تیرا فیصلہ نافذ

ہو سکتا ہے۔

”ہیذا افرع علینا صبرا و توفا مسلمین“

مولا! ہمیں صبر و استقامت سے بھر پور کر دے اور ہماری موت اسلام پر ہو۔  
فرعون کی وحکیماں اور ساحرین کے جواب کئی جگہ قرآن پاک میں درج ہیں۔ ہم نے  
صرف چند نقل کیے ہیں۔ آپ نے اندازہ فرمایا ان ساحروں کے کردار و گفتار کا۔ کہاں تو موسیٰ  
کا مقابلہ تھا اور انعام شاہی کی اس اور کہاں یہ ایمان کی بخت کی کہ فرعون کی ہزار شاہانہ  
وحکیماں کو پرکاشہ کے برابر بھی وقت نہیں دیتے۔ آپ نے اوپر بنی اسرائیل کے کردار و  
گفتار کے نمونے بھی دیکھے اور ان قبلی ساحروں کے کیر کسر کو بھی ملاحظہ کیا۔ دونوں میں کوئی  
نسبت ہے؟ آخر یہ اتنا عظیم الشان فرق دونوں میں کیوں ہے؟ بنی اسرائیل کی فطرت کو حدید  
کی غلامی نے مسخ کر دیا تھا اور غلامی و ایمان یا غلامی و کردار ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ آزاد  
ہونے کے بعد بھی ان کا جو انداز رہا ہے اسکا کے نمونے ہیں وہ جو آپ نے اوپر ملاحظہ فرمائیے  
بخلاف اس کے یہ ساحرین آزاد قوم کے افراد تھے اور کردار کی بندی آزاد ہی قوموں میں ہو سکتی  
ہے۔ جب کافر تھے تو بچے کافر تھے، مومن ہوئے تو ایمان بھی ویسا ہی پختہ ثابت ہوا۔ یہ  
ہے آزاد اور محکوم کی ذہنیات کا فطری فرق جو کلام فطرت نے واضح کیا ہے۔  
غرض قصص میں بھی ہر بات صین فطرت کے مطابق بیان کی گئی ہے کیونکہ قرآن  
فطرت کی زبان، فطرت کا صحیفہ اور نظام فطرت کا داعی ہے۔

## اخلاق اور فطرت

ہم پچھلے صفحوں میں یہ واضح کر چکے ہیں کہ انسان کی فطرت سلیمہ اخلاقی قدروں کا تقاضا  
کرتی ہے اور ان قدروں سے غرض بھی ہے کہ یہ فطرت سقیمہ پر غالب آجائیں۔ اسلام نے  
جن اخلاقی قدروں کو قائم کیا ہے ان کے متعلق بری رائے قائم کرنے والا کوئی انسان  
نہیں پیدا ہوا اور اب دنیا کا ذہنی ارتقا ایسی منزل پر ہے کہ ہر عقل سلیم اور وجدان صحیح

رکھنے والا انسان فطرۃً ان کو تسلیم کرتا ہے۔ اس لیے ہمیں اس کی تشریح کرنے اور نظائری پیش کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ ہمیں یہ ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ ہمدردی کوئی چاہیے بیچ بون چاہیے۔ ناپ تول میں ایسا نمداری سے کام لینا چاہیے۔ ظلم نہیں کہنا چاہیے وغیرہ وغیرہ ہمیں یہ بتانے کی بھی کوئی خاص حاجت نہیں کہ اسلام نے فلاں فلاں اخلاقی قدروں کو قائم رکھنے پر زور دیا ہے۔ انسانی فطرت ان باتوں میں سے انکار کی جرات نہیں رکھتی۔ لیکن اس معنوں کو چھپانے کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس باب کے چند پہلو ایسے ہیں جو اسلامی اقدار اخلاق کو دوسروں کی قائم کردہ اخلاقی قدروں سے ممتاز کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں سب سے زیادہ مستحق توجہ چیز یہ ہے کہ اسلام کے پیش نظر صرف ایک فرد یا ایک مخصوص ملک یا قوم کی بھلائی نہیں۔ اس نے انفرادی ترقی کے پر بھی زور دیا ہے لیکن مقصود اجتماعی ترقی ہے۔ اسلام کے پیش نظر پورا اجتماع ہے اور اجتماع سے مقصد مخصوص قومی اجتماعیت نہیں بلکہ پوری انسانی برادری ہے۔ اس لیے اس نے کسی ایسی قدر کو قابل تقدس نہیں کیا جو انفرادی حیثیت سے تو مفید نظر آئے مگر انسانی سوسائٹی کے لیے مضرب۔ بخلاف اس کے وہ اس قدر کو رد رکھتا ہے جو انفرادی حیثیت میں خواہ مضرب ہو جائے لیکن عام انسانوں کے لیے مفید ہو۔

ایک امر کم بڑا سچا ہو سکتا ہے لیکن صرف اس وقت تک جب تک کہ اس سے اس کا یا اس کی قوم کا فائدہ ہو یا کم از کم نقصان نہ ہو۔ اگر کسی وقت جھوٹ ہی میں اس کی قوم کا فائدہ ہو تو وہ جھوٹ ہی کو عین اخلاق سمجھے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ دوسری قوم کو نقصان پہنچانے کے لیے بھی جھوٹ کو اختیار کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کی اپنی قوم کا اس سے فائدہ ہو۔ لیکن اسلام اس قومی جھوٹ کا رد وادار نہیں۔ وہ سچائی کو برقرار رکھنے وقت پوری انسانی برادری کو پیش نظر رکھتا ہے نہ کہ کسی ایک فرد یا ملک یا قوم کو۔ لہذا اگر کسی شکل میں پوری انسانی برادری کا فائدہ جھوٹ میں ممکن ہو تو شاید وہ اس کی اجازت دیدیتا لیکن چونکہ ایسا کوئی جھوٹ موجود نہیں

اس لیے اس نے کسی ایسے جھوٹ کو رد نہیں رکھا جس میں کسی ایک قوم کا تو فائدہ ہو اور دوسرے کا نقصان۔ اگر حالت اضطراب پیدا ہو جائے یعنی بغیر غلط گوئی کے کسی کی جان نہ بچ سکتی ہو تو انفرادی حیثیت اسے صرف اجازت دینے کہ حکم ہو سکتی ہے کیونکہ اس کا اثر دوسروں کے نقصان تک مستد یا مستدی نہیں ہوتا۔

اب دوسری طرف بھی دیکھیے۔ اسلام چوری کا رد اداوار نہیں۔ لیکن بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں جہاں چوری کو چوری میں شرابی نہ کیا جائے۔ فرض کیجیے ایک شخص کسی کو قتل کرنے کی نیت سے گھر سے باہر نکلتا ہے۔ زید کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ شخص کسی بے گناہ یا معمولی مجرم کو قتل کرنے کی نیت سے جا رہا ہے۔ اس کو اتنا موقع بھی نہیں کہ وہ اس بے گناہ کو اطلاع کر سکے تاکہ وہ اپنی حفاظت کا سامان کر لے۔ اس تنگ وقت میں زید اس قاتل کی بندوق یا پستول چرا کر غائب کر دیتا ہے اور اس طرح ایک بے گناہ کو قتل سے بچا لیتا ہے۔ ایک جوگی یا ساحویا زہد متعشّف تھا سب سے چوری ہی کہے گا اور زید کی بجائے وہ خود ہو تو شاید کبھی اس چوری کی ہمت نہ کرے لیکن اسلام کی نگاہوں میں وہ چوری چوری نہیں ہوگی اور نظریۂ عقل کا بھی یہی فتویٰ ہوگا اس لیے کہ اس میں تنہا ایک ذات کا سوال نہیں۔ ”من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکان قتل الانس جمیعاً ومن احیاها فکان احیا الناس جمیعاً“ جو شخص کسی انسان کو پاداش قتل یا فساد فی الارض کے بغیر قتل کرتا ہے وہ گویا تمام انسانوں کی جان لیتا ہے دیکھو کہ اپنی فطرت میں ہر انسان آدم ہے، اور جو اس کی جان بچاتا ہے وہ گویا تمام انسانوں کی جان بچاتا ہے۔ گویا وہ ”چور“ بندوق یا پستول کو چرا کر صرف ایک کی نہیں بلکہ تمام انسانوں کی جان بچاتا ہے اور اگر وہ مارا جاتا تو گویا یہ سارے انسانوں کی ہلاکت ہوتی۔

اسلام کی اخلاقی تعلیمات میں جو اصل روح کا دفرما ہے اس کی حیثیت محض پابندی قانون کی نہیں بلکہ وہ ایک ایسی ہمہ گیر روح ہے جو پوری زندگی میں جاری و ساری ہوتی ہے اور زندگی کے جتنے شعبے ہیں ان سب کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔ اس کا کام صرف

یہ ہوتا ہے کہ ہر قدم پر فطرت سقیمہ پر فطرت سلیمہ کو غالب کر دے۔

پھر ایک ادبیات قابل غور ہے۔ عام اور نارمل حالات میں تو انسان اخلاقی قدروں کی نگہداشت آسانی سے کر لیتا ہے۔ یہ اخلاق کی معمولی سطح ہے اور دنیا میں اس فطرت کے لوگوں کی کمی نہیں جو نارمل حالات میں اخلاقی قدروں کی حفاظت کر لیتے ہیں۔ لیکن ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں ان اقدار کا امتحان ہوتا ہے۔ اور ایک طرف انسان اپنے فطری رجحان کی شدت سے مجبور ہو جاتا ہے اور دوسری جانب اخلاقی اقدار اپنی طرف کھینچتے ہیں۔ ایسے نازک مواقع پر انسان ایک عجیب کش مکش میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ معاملہ ذات کی حد تک محدود ہو اور شخصی ہو اور دوسرے یہ کہ وہ دوسروں سے متعلق ہو۔

فرض کیجیے ایک شخص نہایت عالی کردار ہے لیکن ایک بالکل خلاف اخلاق بات پر اسے مجبور کیا جاتا اور اس کا گلا گھونٹا جاتا ہے۔ اب دیکھیے جان بچانے کا جذبہ فطری جذبہ ہے اور اخلاقی قدروں استقامت علی الحق کا مطالبہ کرتی ہیں۔ ایسے موقع پر اسلام انسانی فطرت کے راجح کا لحاظ رکھتا ہے اور ہر فطرت کے مطابق حکم دیتا ہے۔ اگر وہ کمزور ہے اور فطرت جان کو ترجیح دیتا ہے تو اس کے لیے یہی اجازت ہے کہ اپنی جان بچالے اور اگر اس کی فطرت مضبوط ہے تو جان کی پروا نہ کرے۔ مسلمان ہے اور کفر بکھنے کے لیے گلا گھونٹا جا رہا ہے یا بھوک سے جان جا رہی ہے اور طعام حرام کے سوا کوئی شے میسر نہیں۔ ایسی حالتوں میں اپنے اپنے ضمیر کی آواز پر یا استطاعت کی حدود پر عمل کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اسے بقدر حاجت اور عدم رغبت پر عمل کرنا ہو گا۔ اور اس وقت بھی ایک چیز ضرور پیش نظر رکھنی ہوگی اور وہ یہ کہ اعلیٰ مقصد کے لیے اس کا جینا زیادہ مفید ہے یا مرنا۔ جو زیادہ مفید ہو اسی پر عمل کرنا چاہیے۔ ان دونوں مثالوں کے لیے قرآنی سند یوں ہے:

۱۱۔ من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبه مطمئن بالايمان وکن من شرع باکفر صددا

فَعَلِمَ غَضَبَ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (۱۶: ۷۱) یعنی جو شخص اپنے ایمان کے بعد کفر کرتا ہے وہ نہیں جسے مجبور کیا جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن و قائم ہو، بلکہ جس نے اپنا سینہ کفر کے لیے کھول دیا ہو تو ان پر اللہ کی طرف سے غضب نازل ہوگا اور ان کے لیے بڑی سزا بھی ہے۔

(۲) اِنَّا حَرَمَ عَلَيْكَ الْمَيْتَةَ وَالْדَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنْزِيرِ وَنَا اَهْلَ الْبَيْتِ غَيْرِ اللَّهِ بِهِ لَمْ يَمْنِ اضْطُرَّ غَيْرُ بَاعٍ وَلَا عَلُوَّ فَاِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۶: ۱۱۶) یعنی اللہ نے تم پر مردار، خون، لحم خنزیر اور ما اہل بیت غیر اللہ دینی جس کے متعلق واضح ہو کہ غیر اللہ کی رضا جوئی کے لیے ہے، حرام کیے ہیں۔ پھر جو شخص حالت اضطرار میں ہو مگر رغبت قلبی نہ رکھتا ہو اور ضرورت سے بھی نہ گزرے تو اللہ غفور رحیم ہے۔

یہ مثالیں ایسی ہیں جن کا تعلق ذاتی معاملے سے ہے۔ اس کے بعد دوسرا ایٹم ایسا ہے جو اس سے بھی زیادہ نازک ہے اور وہاں مجبورانہ انداز نہیں ہوتا بلکہ قاہرانہ شان ہوتی ہے۔ ایسے مواقع پر قوت و طاقت کی بدستیاں سوار ہوتی ہیں اور پھیلی مظلومیت کی یا جذبہ انتقام کو زیادہ سے زیادہ مشتعل کر رہی ہوتی ہے۔ انتقام فطرت کا جذبہ ہے لیکن یہ فطرت سقیمہ ہے جس پر فطرت سلیمہ کو غالب کر دینا منسلب قانون اخلاق کا۔ اس کے لیے ایک مثال ملاحظہ فرمائیے:

وَلَا يَجْرُ مِنْكُمْ شَنْءٌ تَوْمَ عَلَى الْاِتِّدِلْ لَوْ اَهْلُوا اَقْرَبَ لِقَوِي

کسی قوم کی قومی عداوت تمہیں ترک عدل پر نہ ابھارے۔ عدل تو بہر حال کرنا ہی ہوگا۔

تقویٰ سے بھی قریب تمہے۔

دیکھیے بڑے سے بڑے کے مارد والا انسان بھی جو ذاتی معاملات میں کتنا ہی بلند ہو، قومی معاملات میں کچھ پسپا ہوتا ہے۔ اسی مقام پر پتہ چلتا ہے کہ اس کے نظریات و تصورات خالص انسانی اور ہمہ گیر ہیں یا ایک خاص طبقے میں محدود اور بند ہو کر رہ گئے ہیں۔ اگر انسانی ہیں تو وہ کلی خیر ہیں اور ہمہ تن فطرت سلیمہ ہیں، اماں فطرت کو اسلام دوسری تنگ فطرتوں پر غالب رکھنا چاہتا ہے۔

## وصیت نامہ شاہ ولی اللہ

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کا وصیت نامہ فارسی زبان میں تھا۔ کیا ہے اور اس کی افادیت کے پیش نظر اس کا اردو ترجمہ شائع کیا جا رہا ہے۔  
 بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ سب ترغیثیں اس اللہ کو ہیں جو حکمتیں سکھانے والا اور نعمتیں بہانے والا ہے۔ اور عرب و عجم کے سردار حضرت محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ اصلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ کی نعمتیں نازل ہوں۔ اور آپ کی آل اور صحابہ پر جو فضل اور کرم والے ہیں۔

اما بعد: فقیر ولی اللہ عفی عنہ لکھتا ہے کہ یہ چند باتیں میں اپنی اولاد اور اپنے احباب کو ان کی وصیت کرتا ہوں۔ میں نے اس کا نام ”المقالة الوصیة فی النصیحة والوصیة“ رکھا محبتنا اللہ ونعم الوکیل وهو المادی الی السواء السبیل۔

### پہلی وصیت

اعتقاد اور عمل میں قرآن مجید اور حدیث شریف کو اپنا دستور العمل بنا کر ان کے معانی کو اچھی طرح سمجھنا اور سمجھنا چاہیے۔ اور چاہیے کہ دونوں میں سے تھوڑا تھوڑا ہر روز پڑھیں اور اگر نہ پڑھ سکیں تو دونوں کے ترجمہ کا ایک ورق سن لیا کریں۔ اور اہل سنت کے پہلے لوگوں کے عقائد کو اختیار کریں۔ اور جن مسائل کی تفتیش اور تفصیل سلف نے نہیں کی ان کی چھان بین اور منطقی لوگوں کے کچے شکوک کی طرف توجہ نہ کریں۔ اور فروعی مسائل میں ان محدث عاملوں کی پیروی کریں جو حدیث و فقہ کے جامع ہوں۔ اور فقہ کی تفریعات کو ہمیشہ کتاب و سنت کی گھٹنے پیش کرتے ہیں۔ جو موافق ہو اس کو قبول کریں اور جو مخالف ہو اس کو چھوڑ دیں۔ ”کالائے بدبریش خاوند“



اجتہادی مسائل کو قرآن و حدیث کے مستنبط کرنے سے امت کو کبھی بھی استغناء حاصل نہیں۔ اور جن نیم ملافہات کسی ایک عالم کی تقلید کو سند بنا کر حدیث شریف کی تلاش کو بھڑوایا ہے ان کی بات کو نہ سنیں، اور ان کی طرف توجہ نہ کریں۔ اور ان سے دور رہنے میں اللہ تعالیٰ کا قرب ڈھونڈ لیں۔

### دوسری وصیت

امر بالمعروف کی حد یہ ہے کہ فرضوں اور بڑے بڑے گناہوں اور اسلام کے شعاروں میں تو امر معروف اور نہی منکر سختی کے ساتھ کرے اور جو لوگ کہ اس باب میں سستی کرتے ہیں ان سے صحبت نہ رکھے اور ان کا دشمن بن جائے۔ اور باقی کاموں میں خاص گناہوں میں جن میں سلف (پہلے علماء) نے غلط دیکھے علماء سے اختلاف کیا ہے۔ "فقط اس حدیث کا سنا دینا ہی امر معروف اور نہی منکر ہے۔ ان میں سختی کرنا اچھا نہیں۔"

### تیسری وصیت

اس وقت کے وہ مشائخ جو طرح طرح کی بدعتوں میں مبتلا ہیں۔ عالم لوگوں کے غلو، اور کرامات پر مغرور ہو کر ان کے ہاتھ میں ہاتھ دینا اور ان سے بیعت کرنا ہرگز نہ چاہیے۔ اس لیے کہ اکثر عوام کا غلو رسم کے باعث ہوا کرتا ہے۔ اور حقیقت میں رسمی باتوں کا کچھ اعتبار نہیں اور اس نمانہ کے تمام کرامات فروتن "آلہاماً، اللہ" طلسمات اور نیزگوں کو کرامت جانے ہوئے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اقسام خوارق عادات (کرامات) میں سے زیادہ مشہور بات، تو لوگوں کے دل کی باتوں پر مطلع ہونا اور واقعات آئندہ کا ظاہر ہو جانا ہے اور اس کے کئی طریق ہیں۔ علم نجوم اور دل سے باب ضمیر انھیں میں سے ہے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ نجوم میں کسی امر پر حکم لگانا تسویہ بیوت پر موقوف ہے اور دل میں ڈالچہ پر (اس لیے کہ ہم نے تجربہ کیا ہے۔ کہ فن نجوم کے ماہر نے جب جان لیا کہ دن کے دقائق سے اب کونسا دقیقہ ہے وہیں سے اس کا ذہن طالع کی طرف منتقل کر جاتا ہے اور سارے خانے اور ستاروں کے ٹھکانے اس کے دل میں اس طرح سے

ظاہر ہو جاتے ہیں گویا تسویۃ البیت کا صفحہ اس کے سامنے رکھا ہے۔ اور فلاں انجلی کو فلاں شکل۔ تو (فرما) ذہن میں آجاتا ہے کہ ان اشکال سے کیا پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ زائچہ اس کے سامنے ہو جاتا ہے۔ سو اگر کوئی آدمی علم نجوم یا رطل کا ماہر ہو اور بظاہر ایسا کوئی عمل نہ کرے مگر دل ہی دل میں لوازمات حکم کے مرحلے طے کر کے کوئی حکم لگا دیوے اور مطابق ہو جائے تو اس کو کشف یا کرامت نہ سمجھنا چاہیے، اور انھیں میں سے ہے کمانت کا باب بانواع خود۔ اور یہ فرض نہایت وسیع ہے کبھی نفیجن کے حاضر کرنے سے اور کبھی اس کے بغیر اس میں عمل کیا جاتا ہے۔ اور انھیں میں سے ہے طلسم کا باب کہ تاروں کی قوتوں کو ایک صورت میں بند کر لیتے ہیں۔ اس سے لوگوں کے دل کی بات معلوم ہو جاتی ہے۔ اور جوگ کے عمل بھی (انھیں میں سے ہیں) کہ جوگیوں کے بعض ملاحظوں کو لوگوں کے دل کی باتیں معلوم کرنے میں پوری خاصیت ہے۔ اور جو شخص ان باتوں کی تحقیق کرنا چاہے تو ان فنون کی کتابوں کو دیکھے، اور کسی کام پر ہمت لگنا، اور ڈاؤنی شکل سے ظاہر ہونا۔ اور کسی کے دل پر دل رکھنا۔ اور طالب کو مسخر کرنا نیز نگ کے قسموں سے ہے۔ چند ملاحظے ہیں جو اس کا تم تک پہنچا دیتے ہیں۔ نیکو کار یا بدکار ہونے یا مقبول اور مردود ہونے سے ان باتوں میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ ایسا ہی وجد اور شوق اور اضطراب اور اس حالت کا حاضرین میں اثر کرنا۔ اس کا منشا قوت بہیمیہ کا تیز ہونا ہے جس میں یہ قوت زیادہ ہوگی اس میں وجد زیادہ ہوگا۔ ہاں بعض نیک بخت لوگ کسی نیک نیت سے یہ عمل اور یہ حالتیں کیا کرتے ہیں اور صرف اتنی بات ان کو کرامت نہیں بناتی جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ہم نے بہت سے سادہ لوح آدمیوں کو دیکھا ہے کہ انھوں نے جب ان اعمال کو کسی شیخ سے سیکھا تو اسے عین کرامت جاننے لگ گئے۔ علاج یہ ہے کہ حدیث کی کتابوں جیسے صحیح بخاری اور مسلم اور سنن ابوداؤد اور سنن ترمذی اور حنفیہ اورشافعیہ کی کتابوں کو پڑھیں اور ظاہر سنت پر عمل کرنا اختیار کرے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس کے دل میں سچا شوق بخش دیوے اور اس داست کی طلب غالب ہو جاوے تو کتاب عوارف کے (الباب، آداب نماز روزہ داؤکار اور اوقات کی پابندی کا مطالعہ کرے۔ اور یادداشت کے پیدا کرنے کے طریق میں خاندان نقشبندیہ کے رسالوں

کو دیکھے۔ ان بزرگوں نے ان دونوں بابوں کو ایسا واضح لکھا ہے کہ ان کے ہونے کسی ہیر کی حاجت نہیں رہتی۔ جب نور عبادت کی کیفیت اور یادداشت کی نسبت ہو گئی اس پر مولانا طبعاً ہیٹھی کرے۔ اگر اس فرصت میں کوئی ایسا عزیز مل جاوے کہ اس کی صحبت کشش کی چابی ہو۔ اور اس کی صحبت کی تاثیر آدمیوں میں اثر کرتی ہو تو اس کی صحبت اختیار کر کے یہاں تک کہ حالت مطلوبہ عادت بن کر طبیعت میں پختہ ہو جائے۔ اس کے بعد گوشہ میں بیٹھ جاوے اور اس مکہ میں مشغول ہو جاوے اس زمانہ میں ایسا کوئی آدمی نہیں کہ وہ ہر وجہ سے کمال رکھتا ہو۔ "الاشاء اللہ" مگر ایک وجہ سے کمال رکھتا ہے تو دوسری وجہ سے خالی ہے۔ پس اسی کمال کو حاصل کرنا چاہیے اور دوسری چیزوں سے چشم پوشی کرنا چاہیے "خدا صفا و درء کدر" صوفیوں کی نسبت بڑی غنیمت ہے۔ اور ان کی مدحیں کسی کام کی نہیں۔ یہ بات بہت لوگوں پر گراں گزرتی ہے۔ مگر مجھے ایک کام فرمایا گیا ہے اسی کے مطابق کہنا ہے زبید عمر و کی بات پر ٹھہرنا مناسب نہیں۔

### ہو قحی و صیت

ہمارے اور اس وقت کے لوگوں کے درمیان اختلاف ہے۔ صوفی طبع لوگ تو کہتے ہیں کہ اصل مطلوب فنا اور بقا اور استہلاک اور انسلخ ہی ہے اور معاش کی رعایت کرنا اور ان بدنی طاقتوں کا بھالنا ناکہ ان میں شریعت وارد ہوئی ہے (حرف) اس لیے ہے کہ سب لوگ اس اصل کو بجا نہیں لاسکتے۔ بحسب مقولہ، "لا یدرک کلمہ لایترک کلمہ" یعنی جو چیز ساری حاصل نہ ہو سکے وہ ساری چھوڑ بھی نہ دی جاوے اور مشککین کہتے ہیں کہ جو چیز کہ شریعت اس کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ اس کے سوا کوئی چیز بھی مطلوب نہیں اور ہم کہتے ہیں کہ انسان کی صورت نوعیہ کے لحاظ سے شریعت کے سوا کچھ بھی مطلوب نہیں، اور شارع (علیہ السلام) نے اس اصل (فنا و بقا وغیرہا) کو خاص لوگوں کے لیے بیان کر دیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کی نوع اس طرح پیدا کی گئی ہے کہ قوت ملکیت

اور بہیمہ کو جامع ہے یعنی دونوں قوتیں اس میں پائی جاتی ہیں، اور اس کی سعادت اس میں ہے کہ قوتِ کلیہ کو بڑھا دے اور اس کی ثقافت اس میں ہے کہ قوتِ بہیمہ کو بڑھا دے۔ نیز انسان اس طرح پیدا ہوا ہے کہ اس کا نفس اعمال اور اخلاق کا رنگ قبول کر لیتا ہے اور اپنے قابو میں لا سکتا ہے اور مرنے کے بعد ان کو اپنے ساتھ رکھ سکتا ہے۔ جیسے کہ اس کا بدن غذا کی کیفیٹیوں کو اٹھا لیتا ہے اور ان کو ساتھ رکھتا ہے اسی لیے بدھنسی اور بھاد وغیرہ میں مبتلا ہو جاتا ہے نیز اس کی پیدائش اس طرح ہے کہ حظیرۃ القدس میں شامل ہو کر دہاں سے الامام اور اس چیز کو حاصل کر سکتا ہے جو الامام کے حکم میں ہے۔ پھر اگر ان ملائکہ کے ساتھ کچھ مناسبت رکھتا ہو تو الامام پانے سے خوشی اور غم سندی حاصل کرتا ہے اور اگر ان کی بہ نسبت منافرت رکھتا ہو تو الامام کے پانے سے تنگی اور وحشت حاصل کرتا ہے۔ حاصل کلام جب انسان کی نوع کچھ ایسی بنی ہے کہ اگر وہ اپنے ہی حال پر جائے تو اکثر افراد کو نقصانی بیماریاں نقصان پہنچا دیں پس اللہ جل شانہ نے محض اپنے فضل و کرم سے ان کی کار سازی کی اور ان کے لیے نجات کی راہ متعین فرمائی اور زبانِ غیب کے مترجم حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو انھیں میں سے ان کی طرف بھیجا تاکہ نعمت پوری ہو جائے اور جو ربوبیت کے پیمانے ان کی ایجاد (پیدا کرنے) کا باعث ہوئی پھر ان کی دستگیری کرے پس انسان کی صورت نوعیہ نے زبانِ حال کے ساتھ حق بھانہ و تقائی سے شریعت کی درخواست کی اور چونکہ صورت نوعیہ کو سب میں تاثیر ہے اس لیے اس نوع کے سب افراد کو اس کا حکم لازم ہے اور افراد کی خصوصیت کو اس میں کچھ دخل نہیں، اور فنا اور بقا اور استہلاک وغیرہا (یہی مطلقا) ہیں، مگر خاص خاص افراد سے اس واسطے کہ بعض افراد نہایت علو اور تجرد میں پیدا ہوتے ہیں خداوند تعالیٰ ان کو انھیں کے راستہ سے پہنچاتا ہے یہ حکم وحی کا نہیں بلکہ اس فرد کی زبانِ حال نے خصوصیت فرد کی جہت سے اس کا تقاضا کیا ہے اور شارعِ دہلیہ السلام، کا کلام ان معنوں پر ہرگز معمول نہیں نہ مراۃ اور نہ اشارۃ۔ ہاں ایک جماعت نے ان مطالب کو شارعِ دہلیہ السلام، کے کلام سے سمجھا ہے جیسے کوئی آدمی پیٹلے و جھنڈوں کا قلعہ سن کر اپنی مرکزِ شہت پر حمل کرتا رہے۔ اور اس بات کو ان

کی اصطلاح میں اعتبار کہتے ہیں۔ حاصل کلام استہلاک و التسلخ کے مقدمات میں حد سے گذر جانا اور ہر اہل و نااہل کا اس میں مشغول ہو جانا اگرچہ بعض استعدادوں کی بہ نسبت ان کی کچھ اصلیت ہوتی ہے تاہم عوام کے لیے ایک لا علاج مرض ہے۔ اس امت سے جو شخص ان کے مسئلے میں کوشش کرے خدا تعالیٰ اس پر رحم کرے، ہر چند یہ بات اس وقت کے بہت سے صوفیوں کو ناگوار گزرتی ہے مگر مجھے ایک کام کے کرنے کا حکم ہوا ہے اسی کے موافق کہتا ہوں زید و عمر کے ساتھ کوئی کام نہیں۔

پانچویں وصیت

حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب کے حق میں نیک اعتقاد رکھنا چاہیے اور زبان کو ان کے مناقب کے سوانہ ہلانا چاہیے۔ دو طرح کے لوگوں نے اس مسئلہ میں خطا کی ہے ایک جماعت کا یہ گمان ہے کہ آپس میں ان سب کا سینہ صاف تھا ہر گز ان کے درمیان کوئی جھگڑا ہوا ہی نہیں سو یہ صرف دہم ہی دہم ہے کیونکہ نقل مستفیض ان کے باہمی تنازعوں کی شاہد ہے اور نقل مستفیض کا اکھاڑ ہونا نہیں سکتا اور ایک فریق نے جب ان چیزوں کو ان کی طرف منسوب دیکھا تو طعن اور لعن کی زبان کو کھول دیا۔ اور ہلاکت کی وادی میں جا پڑے۔ اس فقر کے دل میں ڈالا گیا ہے کہ صحابہ کرام اگرچہ معصوم نہ تھے اور ممکن ہے کہ بعض عوام سے ایسے اموں و سرزد ہوئے ہوں کہ اگر دوسرے لوگوں سے صادر ہوں تو وہ طعن و جرح کا مورد بنیں۔ مگر ہم کو کسی مصلحت کے لیے تشدد ان کے صیہوں سے زبان کے روکنے کا حکم دیا گیا ہے اور ان کو گالی گلوچ دینے سے منع کیا گیا ہے اور وہ مصلحت یہ ہے کہ اگر ان میں جرح کا باب کھولا جائے تو پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کا سلسلہ ٹک جاتا ہے اور روایت کے انقطاع میں مذہب و دہم برہم ہوتا ہے اور جب ہر صحابی سے روایت لی جاوے تو اکثر حدیثیں مستفیض ہو جاتی ہیں۔ اور امت کی تکلیف ایک دلیل سے قائم ہوتی ہے اور اس نقل میں بعض کے جرح کرنے کا کچھ نقصان نہیں۔ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح پر فتوح سے سوال کیا کہ شیعہ لوگ جو اہل بیت کی محبت رکھتے ہیں اور صحابہ کو برا کہتے ہیں آپ ان کے حق میں کیا فرماتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ

وآکہ وسلم نے ایک طرح کے روحانی کلام کے ساتھ القافریا کہ ان کا مذہب باطل ہے اور ان کے مذہب کا بطلان 'امام' کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے جب مجھے اس حالت سے آفاقہ ہوا اور میں نے امام کے لفظ میں تاثر کیا تو معلوم ہوا کہ ان کی اصطلاح میں امام اس شخص کو کہتے ہیں جس کی اطاعت سب لوگوں پر فرض ہو۔ اور وہ تمام لوگوں کا (ہادی) مقرر کیا گیا ہو۔ اور وہ امام کے حق میں باطنی وحی کے قائل ہیں پس درحقیقت ختم نبوت کے منکر ہیں، گو زبان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خاتم النبیین کہتے ہیں۔ اور جس طرح صحابہ کے حق میں نیک اعتقاد رکھنا چاہیے اسی طرح اہل بیت کے حق میں معتقد رہنا چاہیے اور ان کے صالحین کو زیادہ تعلیم کے ساتھ مخصوص رکھنا چاہیے قد جعل اللہ لکل شیء قدراً واللہ تعالیٰ نے ہر چیز کی قدر مقرر کی ہے۔ اس فقرہ کو معلوم ہوا ہے کہ دو ازادہ امام (اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہو) نسبتوں میں سے ایک نسبت کے قطب ہوئے ہیں اور تصوف کا رواج ان کے گزرنے کے ساتھ ہی پیدا ہو گیا۔ لیکن عقیدہ اور شریعت میں بغیر خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے غیر سے بے نہیں سکتے۔ ان کی قطبیت ایک باطنی امر ہے۔ تکلیف شرعی کے ساتھ اس کا کچھ تعلق نہیں ہر ایک کی نص اور اشارہ اپنے سے پچھلے پر اسی قطبیت کے لحاظ سے ہے اور امور متعلقہ امامت جو کہا کرتے تھے وہ اسی کی طرف راجع ہیں کہ اپنے بعض خالص یا ردوں کو ان پر مطلع کر دیا کرتے تھے ہر کچھ دنوں کے بعد ایک گروہ نے کیرید کی اور ان کی بات کے اور معنی بنالیے واللہ المستعان چھٹی وصیت۔

تعلیم کا طریق جیسا کہ تجربہ سے ثابت ہوا یہ ہے کہ پہلے صرف دین کے مختصر مسائل طالب علم کے ذہن کے موافق ہر ایک فن سے تین تین یا چار چار کتابیں پڑھا دیں، اس کے بعد تاریخ یا علم اخلاق کی کوئی ایسی کتاب پڑھا دیں جو عربی زبان میں ہو اور اسی اشارہ میں کتاب لغت مشکل الفاظ کے دھونڈنے کا طریق بھی سکھا دیں۔ جب زبان عربی پر قادر ہو جائے تو موطا بروایت یحییٰ بن یحییٰ مسمود سی پڑھا دیں اور اس کو ہر گز بے کار نہ چھوڑیں کیونکہ اصل علم حدیث ہے اور اس کے

پڑھنے سے بہت فیض حاصل ہوتے ہیں۔ ہیں اس سادگی کا سماع مسلسل ہے۔ بعد ازاں اس طرح سے قرآن پڑھادیں کہ قرآن شریف بغیر تفسیر کے پڑھے اور ترجمہ کرتا جاوے اور جو بات نھو یا شانِ نزول میں مشکل ہو دے اس میں ٹھہر جاوے اور بحث کرے۔ اور سبق سے فائدہ ہونے کے بعد سبق کے برابر تفسیر جلالین پڑھے اس طریق میں بہت فیض ہیں اس کے بعد ایک وقت میں حدیث کی کتابیں جیسے صحیحین وغیرہ اور فقہ اور عقائد اور سلوک کی کتابیں پڑھے اور ایک وقت میں دانش مندی کی کتابیں جیسے شرح جامی اور قطبی وغیرہ پڑھے "الامام شہداء اللہ" اور ہر سکے تو ایک روز مشکوٰۃ شریف اور دوسرے روز شرح طبری اسی قدر جس قدر پہلے روز مشکوٰۃ شریف پڑھی تھی پڑھے۔ بہت ہی مفید ہے۔

### ساتویں وصیت

ہم مسافر آدمی ہیں کہ ہمارے باپ دادا ہندوستان میں مسافرت کے طور پر آگئے۔ نسب اور زبان کا عربی ہونا ہمارا فخر ہے کیونکہ یہ دونوں باتیں پہلوں اور پچھلوں کے سردار بنیوں اور رسولوں کے بہتر۔ تمام موجودات کے فخر و حضرت محمد مصطفیٰ (احمد مجتبیٰ) علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والتسلیمات سے ہم کو قریب کرتی ہیں۔ اس بزرگ نعمت کا شکریہ ہے کہ صحیح اہلحد آئندہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وقت کے عربوں کی عادتوں اور رسموں کو نہ پھوڑیں اور عجم کی رسمیں اور ہندوؤں کی عادتیں اپنے درمیان نہ رہنے دیں۔ اخراج البخاری عن ابی عثمان الہندی قال انا نا کتاب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ونحن باذریحان مع عتیبہ بن فرقہ ابجد وارتمدا واستقلوا والقوا الحنفیہ والتقوا السراویات وعلیکم لباس ابیکم اسمعیل وایاکم والتنعم وزی العجم وعلیکم بالشمس فانما حمام العرب وتمعدوا وادخشو شوا وادخلو لقا وادعوا المركب انزدانزدادارموالاعراض وفی ہوایتہ دانزدانعلی ظہور الخیل نزداد۔ یعنی جب عرب جہاد کے لیے اطراف عجم میں پھیل گئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس امر سے ڈرے کہ یہ لوگ کہیں عجم کی رسموں کو اختیار کر کے عرب کی رسم کو پھوڑ نہ دیں پس ان کی طرف فرمان لکھا۔ کہ تہ بند

باندھو اور چادر اور صو۔ اور جوتا پہنو۔ اور موزوں اور پاجاموں کو نہ چھوڑ دو۔ اور اپنے باپ اسماعیل کے لباس کو لازم پکڑو۔ اور اپنے تئیں تن پردری اور عجم کے لباس سے دور رکھو۔ اور دھوپ میں بیٹھا کرو۔ کیونکہ آفتاب عرب کا حام ہے۔ اور قوم معد کی رسم پر قائم رہو۔ اور موٹا لباس پہنو۔ اور سخت گذران بنو۔ اور پرانا کپڑا پہننے کی عادت رکھو۔ اور اونٹوں کو پکڑ کر مطیع بناؤ اور گھوڑوں پر کود کر چڑھا کر داور نشانوں پر تیر اندازی کیا کرو۔

ہندوؤں کی بُری عادتوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی عورت کا خاوند مر جائے پھر اسے دوسرا خاوند نہیں کرنے دیتے۔ یہ عادت عرب میں کبھی نہیں ہوئی نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پہلے نہ آپ کے زمانے میں اور نہ آپ کے بعد۔ اس شخص پر اللہ تعالیٰ رحم کرے کہ اس بُری عادت کو مٹا دے۔ اگر تمام لوگوں سے اس کا دور ہونا ممکن نہ ہو۔ تو اپنی قوم میں عرب کی عادت قائم کرنی چاہیے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو اس عادت کو بُرا جانا چاہیے اور دل میں اس کا دشمن ہونا چاہیے۔ کیونکہ نبی منکر کا ادنیٰ ورجہ یی ہے۔ ہم لوگوں کی بُری عادتوں میں سے یہ ہے کہ عورتوں کا ہر بہت زیادہ مقرر کر تے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے (کہ دین اور دنیا میں ہماری شرافت آپ پر ختم ہوتی ہے) اپنے اہل بیت کا ہر جو تمام آدمیوں سے بہتر ہیں۔ بارگاہ اوقیہ اور ایک نش مقرر فرمایا۔ جو (حسابی) پانسو درہم (بنتا) ہے۔ ہم لوگوں کی بُری عادتوں میں سے ایک بات شادیوں کے موقعوں پر اسراف کرنا اور ان میں بہت رسمیں مقرر کرنا ہے۔ ولیمہ اور عقیقہ دوشادیاں ہیں۔ ان کو اختیار کر کے اور ان کے غیر کو چھوڑ دینا چاہیے یا ان کا اہتمام ادا التزام نہ کرنا چاہیے۔ ہم لوگوں کی بُری عادتوں میں سے ایک اور بات ماتوں اور محرم اور پہلہم اور ششماہیوں میں اسراف کرنا ہے اور عرب کے پہلے لوگوں میں ان تمام باتوں کا وجود نہ تھا۔ مناسب تو یہ ہے کہ تین دن تک میت کے دار ثول کی تعزیت اور ان کی ایک دات دن کھانا کھلانے کے سوا اور کوئی رسم نہ ہو۔ قبیلے کی عورتیں تین دن کے بعد جمع ہوں اور میت کے گھر کی عورتوں کے کپڑوں میں خوشبو لگا دیں اور اگر میت



کی زوجہ ہے تو وہ بھی عدت کے گزرنے کے بعد سوگ کو قطع کر دے۔ ہم میں سے نیک بخت وہ شخص ہے کہ زبان عرب و نحو ادا رب کی کتابوں سے مناسبت پیدا کرے اور حدیث اور قرآن کو سمجھے۔ علم شعر اور معقول کی فارسی اور ہندی کتابوں میں مشغول ہونا اعیاد شاہوں کے مہجوں اور صحابہ کرام کے باہمی جھگڑوں کی تاریخی کتابوں کا دیکھنا سب گراہی ہو مگر اہی ہے۔ اگر زمانہ کی رسم ان میں شغل کرنے کو مقتضی ہو تو اتنا تو ضرور ہے کہ اس کو دنیا کا علم جانے۔ ادماں سے متفرغ رہے اور استغفار و پشیمانی کرے۔ اور ہمارے لیے ضرور ہے کہ حرمین شریفین میں جاویں اور اپنے منہ و زبان آستانوں پر میں ہماری سعادت اسی میں ہے ادب و نجی اس سے اعراض کرنے میں ہے۔

آٹھویں وصیت

حدیث شریف میں آیا ہے من ادرك منکم عیسیٰ بن مریم فلیقرأ منی السلام یعنی تم میں سے جو شخص عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کو ملے تو انہیں میرا سلام دیوے مجھے نہایت آرزو ہے کہ اگر حضرت روح اللہ کے زمانے کو پاؤں تو پہلے پہل میں ہی سلام پہنچاؤں اور اگر میں نے وہ زمانہ نہ پایا تو میری اولاد یا اتباع میں سے جو شخص اس شخص علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کا زمانہ پاوے سلام کے پہنچانے میں نہایت حرص رکھے تاکہ محمدی لشکروں کا پچھلا لشکر میں ہی ہوں۔

والسلام علی من اتبع الهدی۔

## اُردو مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ ربوبی :- مولانا جلال الدین ربوبی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں مہاسیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدت و وجود، احزامِ آدم صوبت و معنی عالم اسباب اور جبر و قدر کے بالکل نئے و نئی خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۰ روپے

تشبیہاتِ ربوبی :- یہ جرم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے، اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ ربوبی مابین فطرت و کائنات تشبیہوں سے کام لیکر فلسفۂ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت - ۸ روپے

اسلام کا نظریہ حیات :- سید خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب اسلامک لائیو یا لوجی کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اسی اصول و عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریہ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے۔ قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتماع :- قرآن، سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کے فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظریہ قیمت ۳ روپے

افکارِ غزالی :- امام غزالی کے شاہکار و احیاء العلوم کی

تفخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۱۰ روپے

سرگزشتِ غزالی :- امام غزالی کی ۱۲ المذہب کا اردو ترجمہ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے

تعلیماتِ غزالی :- امام غزالی نے اپنی منظر تصنیف میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کار فرما ہے یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور توضیحی تفخیص ہے اور اس کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون :- عبرانیات اور فلسفہ تاریخ کا امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی حیات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت - ۲۵ روپے

مولانا محمد جعفر پھلواری

الدین ایسٹرن :- دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت بنا دیا ہے وہ نہ حضور اکرم کے فرمان کے مطابق دین کا کچھ ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳ روپے

مقامِ سنت :- وہی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا ضروری ہے

مسئلہ تعدد ازدواج ۱۔ تعدد ازدواج جیسے امام احمد  
پہچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت  
کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵، ۱۰ روپے  
تحدید نسل ۱۔ پاکستان کی آبادی میں ہر سال جس قدر  
نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائل زندگی اور انسانی  
آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدید نسل ضروری ہے  
اس کتاب میں دینی اور عقلی خواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو  
کی گئی ہے۔ قیمت ۵، ۱۰ روپے۔

اجتہادی مسائل ۱۔ شریعت نام ہے قانون کا جو  
ہر دور میں بنا روپ دھارتا ہے اور دین اس کی وہ نوع  
ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتہاد اور بصیرت  
کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا اذ سر نو  
جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد  
مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰، ۲ روپے  
ذیروستوں کی آقانی: مصر کے مشہور مفکر و ادیب  
طہ احین کی معرکہ المار کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ  
ترجمہ قیمت ۵۰، ۳ روپے

الفخری ۱۔ یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ  
ابن حنفی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شمار معتبر  
ماخذ میں ہے۔ بے ملگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس  
کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے قیمت ۲۵، ۵ روپے

یاسنت کا: مسائل حدیث میں کہاں تک رد و بدل ہو  
سکتا ہے؟ اطاعت رسول کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب  
میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰، ۱ روپے  
بیاض السنۃ ۱۔ ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند  
حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی  
تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

مکملستان حدیث ۱۔ یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے  
جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام  
کی تشریح میں۔ قیمت ۵۰، ۳ روپے

پیغمبر انسانیت ۱۔ سیرت رسول پر یہ کتاب ایک بالکل  
نئے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے۔ لودو یہ ہے کہ زندگی کے  
ماکر سے نازک مراحل پر آنکھوں نے انسانیت اور اعلیٰ  
قسم کی کس قدر محافظت فرماتی ہے۔ قیمت

اسلام اور مسیحی ۱۔ اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو یوں  
پتہ چلے گا کہ اسلام مسیحی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل  
کا نظریہ اور دویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵، ۱ روپے  
اندو اجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز ۱۔ نکاح، جہیز،

طلاق، تعدد ازدواج، طلع، مہر، ترکہ وغضیکہ ازدواجی  
زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق  
قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمت عملی پر  
مبنی ہیں۔ قیمت ۲۵، ۱ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق۔ عصری تقاضوں کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تالیف تصوف :- تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی وضع میں عظیم نشان اضافہ کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری :- قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاد اور عملاً محفوظ کیے ہیں قیمت حصہ اول ۲۵ روپے، حصہ دوم ۵۰ روپے

سیاست شریعیہ :- اسلام نے کج سے جوہ سبوس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شریعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

اسلام میں عدل و احسان :- قرآن پاک اور

احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معنی ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے غلط زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنا پلہ بنے تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۲۰ روپے

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

تالیف جمہوریت :- قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لیکر عہد انقلاب اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تالیف جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آئرس

کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے  
انڈونیشیا :- جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، سماجی و ثقافتی تحریکوں۔ قومی اتحاد و استحکام کی جدوجہد نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوئوں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے قیمت قسم اول ۹ روپے قسم دوم ۷ روپے

گیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ  
اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی  
بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲۰۵۰ روپے

اسلام کا معاشی نظریہ بہ عہدِ جدید کے معاشی مسائل  
پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے  
کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی

اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱۰۲۵ روپے  
دینِ فطرت :- اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے۔ دینِ  
فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی  
میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱۰۷۵ روپے

عقاید و اعمال :- عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث  
کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقاید کا بھی  
مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

مقامِ انسانیت :- مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض  
کا تذکرہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر  
انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادرِ مطلق مان کر  
انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا۔ قیمت ۲۵ روپے  
خواجہ عبداللہ اختر (سابق رفیقِ امداد)

مشاہیرِ اسلام :- تاریخِ اسلام کے چند شاہرے کے  
حالات و سوانحِ موصوفانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔

قیمت ۶ روپے

سرستید اور اصلاحِ معاشرہ :- اس کتاب میں بطوری  
خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرستید کے  
زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی  
اعمال پذیر قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں  
کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن  
گئیں مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح  
کے لیے سرستید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیلعج)  
اسلام کی بنیادی حقیقتیں :- اراکینِ ادارہ

اس کتاب میں ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء  
نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے  
محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیقِ امداد)

اسلام احمدیہ اہم عالم مدعاہب عالم اور اسلام کا  
تقابل مطالعہ کہ یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسانیت  
کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

اسلام میں حیثیتِ نسواں :- مساجدِ جنسی انجوائی  
ننگی، طلاق، پردہ اور تعددِ ازدواج جیسے مسائل پر  
اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۱۰۷۵ روپے  
اسلام کا نظریہ اخلاق :- قرآن اور احادیث کی روشنی  
میں اخلاقی تقصیرات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں  
کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

اسلام کا نظریہ تاریخ :- اس کتاب میں یہ ثابت کیا

مذہب اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور  
فنون کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ  
کے اسباب پر بحث۔ قیمت: ۶ روپے

سیدل: مرزا عبدالقادر بتیل کی بلند پایہ شخصیت اور  
ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰ روپے  
اصول فقہ اسلامی: قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوق انسانی: قیمت ۵۰ روپے  
اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت: ۲۵ روپے  
ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق فنی بطورہ)

قرآن اور علم جدید: اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے  
کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ  
ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا  
ہے۔ قیمت ۶۰ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم: اسلام کی نظر میں علم کی کیا  
اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے اس  
کی وضاحت۔ قیمت ۲۵ روپے

### دیگر تصانیف

تہذیب و تمدن اسلامی: رشید اختر ندوی  
انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت  
اہم حصہ لیا ہے امدیہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و  
انقمار کی ایک جامع تالیف ہے۔ قیمت حصہ اول ۶ روپے

حصہ دوم ۵۰ روپے، حصہ سوم ۴ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں: عبد المجید سہالک  
اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برصغیر  
پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن  
برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و  
ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے۔  
مآثر لاہور ————— سید ہاشمی فرید آبادی  
یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے: ۱۔ ارباب سیف و سیات  
میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ ۲۔ اور دوسرے حصہ  
”صاحبانِ علم و قلم“ لاہور کے متنفذ علماء و مصنفین و شعراء  
سے متعلق ہے۔ ۵۰ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار: رشید احمد  
مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے  
والے بارہ مسلمان مفکرین اور مدبروں کے سیاسی نظریات  
پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریہ مملکت کی بحوث و حجت  
کی گئی ہے جو ان مفکرین کے نظریوں کی اساس ہے۔

قیمت ۵ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق: سعید احمد رفیق  
اقبال کے فلسفہ حیات میں اخلاقی و اجتماعی اخلاق اور  
اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے  
مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت جلد ۴ روپے

غیر مجلد ۳ روپے۔ اسلامی اصولِ صحت: ————— فضل کریم فارابی

قرآن کریم اور رسول مقبولؐ نے انسانی صحت کی بقا و تحفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے۔ جن کو سائنسدان کہ اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۳۰ روپے

### تراجم

طب العرب: ————— حکیم علی احمد نیر دہلوی

ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ شرح تشریحات و تفصیلات قیمت ۲۵ روپے  
ملفوظاتِ رومی: ————— عبدالرشید  
یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ مافیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔  
قیمت ۲۵ روپے

حیاتِ محمدؐ: ————— ابوبخی امام خاں نوشہری

مصر کے یگانہ روزگار انشا پرداز محمد حسین ہیکل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲ روپے

فقہِ عمر: ————— مترجمہ امام خاں۔ یہ کتاب شاہ ولی اللہ علی

"الیف رسالہ دینِ نبویؐ" کا ترجمہ ہے قیمت ۲۵ روپے

تاریخ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ: ————— محمد حسین زبیری

ڈاکٹر ابوخلیجی مری کی کتاب کا ترجمہ یہ اسلامی مہدیں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی فصل تاریخ ہے۔ (ذیل طبع)

مسئلہ زمین اور اسلام: ————— شیخ محمود احمد

دینی مسائل کا حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعیِ تبلیغ ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

مسکے مسلم تاریخ: ————— ابوالامان امرتسری

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، مسکے تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۵۰ روپے  
گرنیٹھ صاحب اور اسلام: ————— ابوالامان امرتسری  
گورونانک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے۔ اور انہوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات اور احادیثِ نبویؐ کو کس طرح پیش کیا ہے۔  
قیمت ۶۰ روپے

اسلام اور تعمیرِ شخصیت: ————— عبدالرشید

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے

قرآن پاک نے تعمیرِ شخصیت کے لوازم بہت عام فہم

افغان میں بیان کر دیئے ہیں اور رسول مقبولؐ کا مقرر

کردہ ضابطہ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر

ذریعہ ہے۔ قیمت ۲۰ روپے

طبعہ کا پتہ: ————— سکریٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

# **PILGRIMAGE OF ETERNITY**

*English Translation of Iqbal's "Javid Nama"*

BY

PROFESSOR MAHMUD AHMAD

... was particularly impressed by the successful re-creation of the sphere of the Persian original . . . . It is a laborious effort . . . a commendable achievement."

— Dr. JAVID IQBAL

... Professor Mahmud Ahmad not only passes muster as a both in Persian and English, but is also an accomplished scholar exhibiting deep sympathy with the spirit of the . . .

— *Pakistan Review*, Lahore

Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00

**SOLD BY ALL LEADING BOOKSELLERS**

Ask for a copy of our complete list of publications :  
Secretary, Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore—3



# DIPLOMACY IN ISLAM

By AFZAL IQBAL

**A**N ESSAY ON THE ART  
OF NEGOTIATIONS AS  
CONCEIVED AND DEVELOPED  
BY THE PROPHET OF ISLAM

Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

*SOLD BY ALL LEADING BOOKSTORES*

SOON TO BE OUT

## ISLAM IN AFRICA

BY

PROFESSOR MAHMUD BRELVI

Royal 8vo., pp. (app.) 600, maps & illustrations

BOOK ORDERS NOW

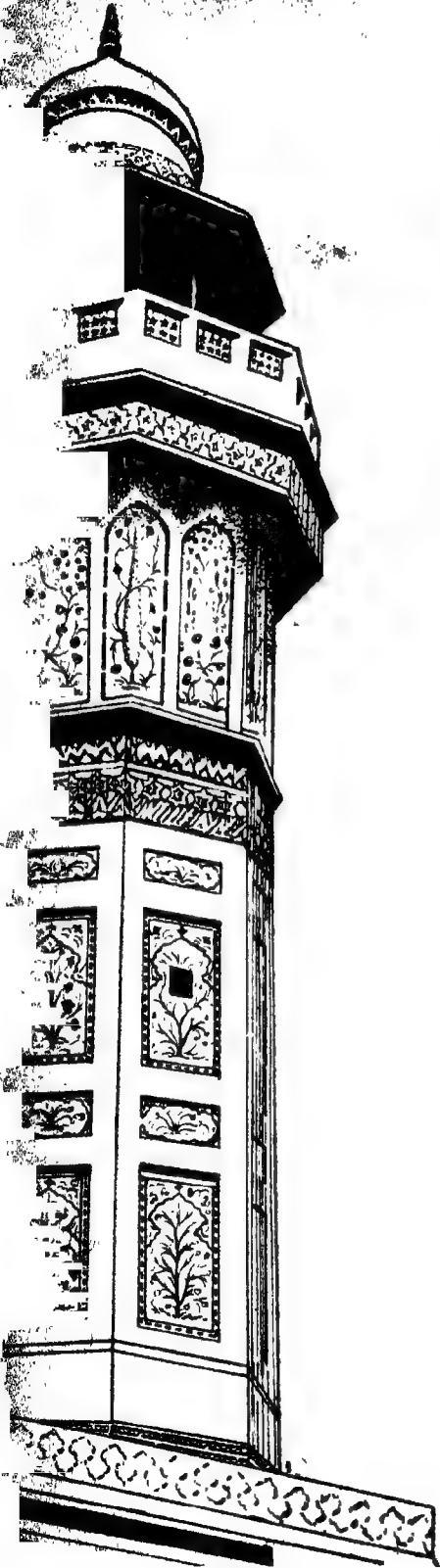
INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

# نقاشہ

20 SEP 1963



ستمبر ۱۹۶۳



ثقافت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور

## ENGLISH PUBLICATIONS

### ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 12



### ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 10



### METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 3.75



### FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 0.75



### MUHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick  
Rs. 4.25



### QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar  
Rs. 2.50



### KEY TO THE DOOR

By Captain T. S. Pearce  
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

### DEVELOPMENT OF ISLAMIC ST AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 12



### WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 7



### ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 1.75



### FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin  
Rs. 1.25



### RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B. A. Dar  
Rs. 10



### SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf  
Rs. 2.50

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE--3



ستمبر ۱۹۶۳ء

نمبر ۹

جلد ۱۲

ادارہ تحریر

مدیر  
پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اداکین

محمد جعفر بھلوانوی

محمد صنیف ندوی

رئیس المجتہدی

بشیر احمد ڈار

ملیران معاون

عارف ذریع

شاہد حسین رزاقی

فی پریس ۶۲ پیسے

سالانہ: چھ روپے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## ترتیب

۳	محمد جعفر پھولوا دی	تاثرات
۷	شبیر احمد	چٹھی ہمدی کے دو اہم واقعات
۳۱	مرزا مقبول بیگ بدخشانی	ایران میں مختلف اداد حکومت کے بانی
۴۷	محمد رفیع اللہ	طلاق ثلاثہ بیک مجلس
۵۷	رئیس احمد جعفری	حضرت علیؑ کی شخصیت پر ایک نظر
۶۵	خالد سعید	علمی رسائل کے خاص خاص مضامین
۷۷	.....	مطبوعات ادارہ

---

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع ناشر
ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور	دین محمدی پریس لاہور	پروفیسر ایم۔ ایم شریف

## تاثرات

قیام پاکستان کا تصور محض ایک ملک کا تصور نہ تھا، بلکہ اپنی نوعیت کی یہ پہلی ملکیت جو مسلمانوں کی جداگانہ قومیت کی اساس پر وجود میں آئی ہے۔ پاکستان کی تحریک دو قومی نظریے کی بنیاد پر شروع کی گئی اور نہایت واضح الفاظ میں اس حقیقت کا اظہار کر دیا گیا کہ برعظیم پاک و ہند کے مسلمان اپنا دین، اپنا کچھ، طرزِ بود و ماند، لباس، خوراک، فنون و ادبیات، زبان اور رسم الخط سب کچھ اکثریت والی قوم سے بالکل الگ رکھتے ہیں اور اس قوم کو اپنے تصورات کے مطابق زندگی بسر کرنے کے لیے ایک الگ وطن کی ضرورت ہے۔ مسلمانوں کے اس مطالبے میں اس قدر طاقت تھی کہ شدید ترین مخالف بھی اس کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اسی بنیاد پر ہندوستان دو حصوں میں منقسم ہو گیا اور پاکستان قائم ہوا۔

مسلمان قوم کی ثقافت یقیناً دوسری قوموں سے الگ ہے اور اس ثقافت کا ایک بڑا ہی اہم جز زبان ہے۔ قوم کے ذہن اور اس کے تصورات پر زبان کا بڑا گہرا اثر پڑتا ہے اور اسی لیے بعض مدبروں کا کہنا ہے کہ اگر کسی قوم کو یا اس کی تہذیب کو مٹانا ہو تو سب سے پہلے اس کی زبان کو مٹا دو۔ یہی وجہ ہے کہ اردو زبان کو تحریک پاکستان کے بنیادی مقاصد میں شامل کیا گیا اور قائد اعظم نے نہایت واضح الفاظ میں بار بار یہ اعلان کیا کہ پاکستان کی قومی زبان اردو اور صرف اردو ہوگی۔ یہی وہ زبان ہے جو ہم کو ہمارے سین اور ہماری تہذیب و ثقافت سے قریب تر رکھ سکتی ہے اور ہمارا تہذیبی و ثقافتی سرمایہ جتنا اردو زبان میں موجود ہے کسی اور زبان میں نہیں ہے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف، منطق، فلسفہ، ادب، سائنس، کلام، منطق،

فلکیات، تاریخ، جغرافیہ، انبیات، معاشیات، عمرانیات، سیاسیات، اخلاقیات، ریاضی، موسیقی اور دوسرے تمام علوم و فنون اور صنعت و حرفت میں کون سی چیز ہے جس کا سرمایہ اردو زبان میں موجود نہیں۔ اور یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اردو میں نہ صرف بین الملکی بلکہ بین الاقوامی زبان بننے کی پوری صلاحیت بھی موجود ہے۔

اب اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے کہ اب تک اس پندرہ سال کی مدت میں ہم نے اردو کو قومی زبان بنانے کے لیے کتنی مخلصانہ کوشش کی اور انگریزی کی جگہ اردو کو دفتری اور تعلیمی زبان بنانے کے لیے کس قدر موثر اور عملی تدبیریں اختیار کیں تو ہم اس سوال کا کوئی معقول جواب نہیں دے سکتے۔ ملک و ملت کے مفاد کے پیش نظر یہ ہماری ایسی غفلت ہے جو کبھی معاف نہیں کی جاسکتی۔ بھارت نے سنسکرت، آمیز ہندی جیسی مردہ زبان کی ترویج میں ہر ممکن کوشش کی اور اس کے حوصلہ افزا نتائج نکل رہے ہیں۔ ہندی کے برعکس اردو ایک زندہ، ترقی پذیر اور ہر ملک گیر زبان ہے لیکن آج تک اردو نہ تو ہماری سرکاری زبان بن سکی۔ نہ دفتری اور نہ تعلیمی حلقہ ہمارے سامنے برطانوی اور ریاستی ہندی کی ایسی متعدد مثالیں موجود ہیں جہاں اردو سرکاری و دفتری زبان کی حیثیت سے انگریزی سے بھی بہت زیادہ کامیاب ثابت ہوئی اور قدیم و جدید تمام علوم و فنون کے اعلیٰ ترین مدارج تک تعلیم دینے کے لیے اردو کو ذریعہ تعلیم قرار دیا گیا۔ اور اس کے نتائج نہایت مفید اور حوصلہ افزا نکلے۔

یہ ملک و قوم کی بد نصیبی ہے کہ ہم نے ان کامیاب اور مفید تجربوں سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا اور اب تک یہی سوچ رہے ہیں کہ اردو میں دفتری و تعلیمی زبان بننے کی کہاں تک صلاحیت ہے۔ یہ تو اردو کی سخت جانی ہے کہ وہ نہ تو بھارت میں ختم ہو سکی اور نہ پاکستان میں، اور اس میں زندہ رہنے اور آگے بڑھنے کی جو صلاحیت ہے اسی کے زور پر وہ قائم ہے اور ترقی کرتی جاتی ہے۔ درنہ بتائیے کہ معاشرتی اور ملکی سطح پر ہم نے اسے کیا سہارا دیا؟ اسے دفتری اور تعلیمی زبان بنانے کے لیے کون سا قانون نافذ کیا؟ کتنے کالجوں اور یونیورسٹیوں

میں پوری تعلیم اردو میں دی جاتی ہے؟ اور کتنے دفاتر اور اداروں میں تمام کارروائیاں اردو میں ہوتی ہیں؟

اس سلسلہ میں ایک اور ضروری بات عرض کرنی ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے ملک میں بعض لوگ بد قسمتی سے موجود ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ پاکستان ان کی آرزوؤں کے علی الرغم بن گیا ہے اور وہ اپنے احساس ناکامی و نامرادی کو تسکین دینے کے لیے ہر جیلے بمانے کوئی نہ کوئی قضیہ کھڑا کر دیتے ہیں۔ لسانی اختلافات کا مسئلہ بھی اسی نوعیت کا ہے جس کے تحت گمراہ کن پروپیگنڈہ کیا جاتا ہے کہ اردو زبان کی ترقی علاقائی زبانوں کو مٹانے کے مترادف ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے قومی اسمبلی کے وجود کو صوبائی اسمبلیوں کی مخالفت کا ہم معنی قرار دیدیا جائے۔ قومی اور علاقائی زبانوں میں کوئی تقادم نہیں ہے بلکہ ان کی بقا و ترقی دونوں کے لیے مفید اور ضروری ہے۔ علاقائی زبانوں میں بھی ہمارا تہذیبی و ثقافتی سرمایہ کچھ کم نہیں ہے اور مغربی پاکستان کی تمام علاقائی زبانوں کا رسم الخط بھی اردو ہی جیسا ہے۔ پھر اپنے اس سرمایہ کو فنا کر کے اور علاقائی زبانوں کو مٹانے کا سوال ہی کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔ سوال صرف یہ ہے کہ ان تمام علاقائی زبانوں کی بقائے کامل کے ساتھ ساتھ یہاں کوئی مشترک قومی زبان بھی ہونی چاہیے یا نہیں۔ اس کا جواب اثبات ہی میں ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سی زبان ہے جو مشترک قومی زبان بننے کی صلاحیت سے مالا مال ہے؟ اس کا جواب انصاف اور حقیقت پسندی کے ساتھ ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسی زبان اردو ہی ہے۔ صرف اردو ایسی زبان ہے جو ایک قومی زبان کا درجہ حاصل کر چکی ہے اور تمام علاقائی زبانوں کی چیدہ چیدہ اصطلاحات، محاورات، ضرب الامثال اور ثقافتی تصورات کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لیتی ہے کہ کوئی اجنبیت نہیں محسوس ہوتی بلکہ وہ سارا سرمایہ اردو کا اپنا جزو لاینفک بن جاتا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ہم نے ایک بالکل بدیہی زبان انگریزی کو اپنا لیا ہے اور اسے سرکاری زبان کے طور پر اختیار کیے ہوئے ہیں۔ لیکن اردو کو



جو ہماری قومی زبان ہے اگر سرکاری اور تعلیمی زبان بنانے کی کوشش کی جائے تو اس کو علاقائی زبانوں سے عداوت تصور کر لیا جائے۔ حالانکہ اردو کو اس کا صحیح مرتبہ دینا ملک و ملت کے اتحاد و استحکام کے لیے نہایت ضروری ہے۔

قائد اعظم کی ماوری زبان اردو نہ تھی لیکن ہماری تہذیب و ثقافت کے تحفظ اور قومی اتحاد کے لیے انہوں نے اردو کو قومی زبان قرار دیا۔ مگر افسوس ہے کہ ان کے ماننے والوں نے اب تک حقیقت شناسی سے کام نہیں لیا۔ ہمارے سیاسی لیڈر سیاسی جوڑ توڑ اور اکھاڑ پچھاڑ میں لگے رہے اور قومی زبان کی ترویج و ترقی جیسی اہم ضرورت پر کوئی توجہ نہ کی۔ اور اس حقیقت کو محسوس کرنے سے قاصر رہے کہ قومی زبان کو سرکاری، دفتری اور تعلیمی زبان بنانے میں جس قدر تاخیر ہوگی اتنا ہی اختلاف و انتشار بڑھے گا جو قومی مفاد کے لیے نقصان رساں ہوگا۔

ہم نے پندرہ سال منائے کر دیے ہیں جن کی ہمارے ملک کی تعمیر و ترقی میں بڑی اہمیت تھی۔ اب بھی وقت ہے کہ ہم اس نقصان کی ہر طرح تلافی کرنے کی کوشش کریں۔ اور اردو کو سرکاری و دفتری اور تعلیمی زبان بنانے کے لیے پورے خلوص اور عزم و استقلال سے کام لیں کیونکہ اردو کو اس کا صحیح مرتبہ دینا ملک و ملت کے اتحاد و استحکام اور تہذیب و ثقافت کے فروغ کے لیے لازمی ہے۔

## چھٹی صدی مسیحی کے دو اہم واقعات

چھٹی صدی مسیحی تاریخ میں خصوصی اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ یہ بجا طور پر قدیم اور جدید کے درمیان حد فاصل قرار دی جاسکتی ہے۔ اس صدی کے اہم واقعات دو ہیں:

(الف) ایٹھنر کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی (۶۵۲ء) اور

(ب) کوہ فاران سے آفتاب ہدایت کا طلوع (۶۵۰ء)

یعنی انسانیت عقل پر غیر مشروط اعتماد سے (جو یونانی فلسفہ و حکمت کا منہ مائے نظر

تھا) مایوس ہو چکی تھی اس لیے اس نے عقل پرستی کے آخری گوارے میں قفل ڈال دیا۔ گویا کوئی منادی نداؤں سے رہا تھا:

”تا بخوانی حکمت یونانیاں حکمت ایبانیان را ہم بخواں

حکمت یونانیاں چو میں بود پائے چو میں سخت بے نکسین بود

اس کے بعد فطر تائے اس ”حکمت ایبانیان“ کی تلاش و جستجو ہونا چاہیے تھی۔ دیائے رحمت

جوش میں آیا اور ہدایت ربانی کا آخری نزول حسب تقدیر خداوندی ”داوی غیر ذی نوح“

میں ہوا۔

### (الف) ایٹھنر کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی

۵۲۹ء میں قیصر جینیان (Justinian) نے ایٹھنر کے مدرسہ فلسفہ کو بند کر دیا

(۱) چنانچہ توحید میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی دشمنی گویا سرشتی باب ۲۲ میں ۲۲ میں بیان ہو چکی ہے: (باقی اگلے صفحہ پر)

اور آخری فلسفی ملک بدر کر دیے گئے چنانچہ دیر برتاؤ بیخ فلسفہ میں لکھتا ہے :

”۵۲۹ء میں شرک پسند فوافلاطونیت کی آخری جالٹے پناہ یعنی ایقننٹر کا مدرسہ فلسفہ بھلا  
یرقلس نے تعلیم دی تھی شمشاہ جٹینڈیان کے حکم سے بند کر دیا گیا۔ عہد ماضی کے اس مہندم آنا  
سے عوام اس درجہ بے ہدایت تھے کہ شاید ہی کسی نے اس اعلان شاہی کا نوٹس لیا ہو۔“  
بظاہر اس کی وجہ مسیحی تعصب و سنگ نظری بھی جاتی ہے، مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ یونانی عبقریت  
بڑھی ہو چکی تھی اور اس میں بدلے ہوئے زمانہ کی ثقافتی قیادت کی صلاحیت نہیں رہی تھی۔  
ذیل میں اس بات کی وضاحت کی جا رہی ہے۔

اس توضیح کے تین حصے ہیں :

۱۔ یونانی ثقافت کی قدامت

۲۔ مسیحی تعصب و ثقافت پیرامی اور

۳۔ علم و حکمت کے دور قدیم و یونانی دور کا خاتمہ۔

۱۔ یونانی ثقافت کی قدامت و عظمت

یونانی ثقافت یونانی فضلا کی ہزار سالہ تفکیری مساعی کا نام ہے۔ اس کی ابتدا تالیس المللی

(Thales of Miletus) سے ہوتی ہے جس کا زمانہ ۶۲۴ تا ۵۴۸ ق۔ م

ہے اور انتہا ۵۲۹ء میں جب کہ ایقننٹر کا مدرسہ فلسفہ بند کر دیا گیا۔ اس طویل مدت میں

یونانی عبقریت نے متحد و حکمرانوں فلسفہ پیدا کیے جنہوں نے منطق و فلسفہ، ریاضی و ہیئت

اور طب کے علوم کو سائنس تک بنیادوں پر مدون کیا۔

ڈگریٹیموف کا بقیہ ماضیہ

“The Lord came from Sinai, and rose up  
from Seir unto them; he shined forth from Mount  
Paran” (Deut. 32 : 2).

Weber, *History of Philosophy*, p. 142.

اس ہزار سالہ مدت کو چار ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے، قبل سقراطی دور، یونانی فلسفہ کا عہد زریں، (سقراط، افلاطون اور ارسطو کا زمانہ) بعد ارسطو طالیمی دور (ابھیوریٹ) روایت اور ایتھابیت نیز اتھابیت، اور یونانی فلسفہ کا عہد آخری یونانی یہودی فلسفہ، نو فیتاغورثیت اور نو فلاطونیت، لیکن یونانی ثقافت کا واسطہ العقد اور حکمت ایمانیوں کا مثل اعظم ارسطو تھا، چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے "طبقات الامم" میں لکھا ہے،

دالی ارسطو طالیس انتہت فلسفۃ الیونانیین اور ارسطو پر یونانیوں کا فلسفہ ختم ہو گیا اور وہ ان ہو خاتمہ حکما تم و سید علما تم۔  
کھار کا خاتم اور ان کے علماء کا سر خاتم ہے۔

ارسطو ۳۸۴ ق۔ م میں شہر ارسطاغیر کے اندر پیدا ہوا تھا۔ اٹھارہ سال کی عمر میں اتھنز آکر افلاطون کے حلقہ درس میں شریک ہوا اور استاد کی وفات تک وہیں رہا۔ ۳۴۵ ق۔ م میں اس نے مقام لوقیون میں اپنا مدرسہ کھولا جو بعد میں "مشائیہ" کہلانے لگا۔ ۳۲۲ ق۔ م میں اس نے وفات پائی۔ اس سے ایک سال قبل سکندر بھی انتقال کر چکا تھا۔

سکندر کے انتقال پر اس کی وسیع سلطنت اس کے جرنیلوں میں تقسیم ہو گئی۔ مصر بطلموسی خاندان کے حصہ میں آیا جس نے تقریباً تین سو سال حکومت کی۔ بطالمہ اپنے ہمراہ یونانی علم و حکمت بھی لائے تھے۔ اُن کے عہد حکومت میں اسکندریہ یونانی ثقافت اور یونانی علوم کا گہوارہ اور دنیائے علم و ادب کا مرکز بن گیا۔ ان کی علم دوستی اور علماء نوازی کے تذکروں سے تاریخ کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ انھیں نے اسکندریہ کی مشہور لائبریری قائم کی۔ انھیں کے زمانہ میں ریاضی و ہیئت کے مشاہیر فضلاء اقلیدس و بطلمیوس اور ارشمیدس و ابولونیوس زیوفنس اور ایرن وغیرہ پیدا ہوئے جن کا ریاضی و ہیئت کی تاریخ میں خاص مقام ہے۔ بطلمیوسی خاندان کی آخری تاجدار کلیوپٹر تھی جس کے زمانہ میں قیصر اوغسطس نے حملہ

کیا اور مصر کو فتح کر کے رومن سلطنت کا ایک صوبہ بنالیا۔ یہ ۳۰ ق۔م کا واقعہ ہے۔  
 کچھ ہی دن بعد مسیحیت کا ظہور ہوا اور نیرو ۵۴ - ۶۸ء کے عہد حکومت میں  
 نصرانیت مصر کے اندر داخل ہوئی اور جلد ہی عوام میں مقبول ہونے لگی۔ لیکن اپنی روز افزوں  
 مقبولیت کے وجہ سے سلطنت کے لیے خطرہ سمجھی جانے لگی۔ بنا بریں عیسائیوں پر جو  
 تعدی کا آغاز ہوا۔ ان کی مذہبی آزادی چھین لی گئی اور وہ ترک مذہب کے لیے مجبور کیے  
 گئے۔

اس جو رد تعدی کے دوران میں فلاسفہ نے بھی مسیحی مذہب کو ہر طرح ہدفِ مٹا  
 بنایا اور پہلے رواقیوں (Stoics) نے اور بعد میں نو فلاطونی فلاسفہ نے عیسائی مذہب  
 پر شدید اعتراضات کیے۔

## ۲۔ مسیحی تعصب و ثقافت پر نیرازی

آخر کار ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم تحت نشین ہوا اور کچھ دن بعد اس نے عیسائی  
 مذہب اختیار کر لیا۔ اب مسیحیت رومن امپائر کا ”ملکی مذہب“ قرار پائی۔ مگر سیاسی اقتدا  
 ملنے ہی یہ مظلوم اور ستم رسیدہ مسیحیت ظالم و ستم گار بن گئی۔ رومن امپائر کی اگلی دو سو سال  
 کی تاریخ مذہبی تشدد و تنگ نظری اور فرقہ وارانہ کش مکش کی مسلسل داستان ہے۔

قیصر ثاؤدوسیوس (Theodosius) - زمانہ ۳۴۹ - ۳۹۵ء کے تحت نشین  
 ہونے پر رومی مملکت کے تمام باشندوں کو بالآخر عیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا  
 گیا۔ باوریوں نے ہلاکی استنسا کے تمام مندوں کو برباد کرنا شروع کیا۔ مگر سرائیس کے مندر کے  
 معاملہ میں بلوہ ہو گیا۔ بڑی خونریزی کے بعد عیسائیوں نے اسے مہدم کر کے گر جابنائیا۔ اس  
 مذہبی جنوں کا افسوسناک پلوی تھا کہ سرائیس کی لائبریری جو بطلمیوس فیلاؤ لیفیوس کی لائبریری  
 دکتب خانہ اسکندریہ کے جل جانے پر اس کی جگہ قائم ہوئی تھی ۳۹۱ء میں اس تعصب و  
 تنگ نظری کا شکار ہو گئی۔ غرض کہ بعض ملکی کے لفظوں میں،

”چوتھی صدی میں شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کا وجود نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی مذہبی یا ملکی حاکم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی زحمت گوارا کی ہو۔“

ناؤ ذوسیوس کے آخری عہد حکومت میں سائرل مصر کا اسقف اعظم بنا۔ اس نے مذاہب فلسفہ کو بھی اپنے تعصب و تنگ نظری کا نشانہ بنایا کیونکہ اس کے خیال میں یہی جاہلیت و ذنیت کے مرکز تھے۔ اس کے اشارے سے فلاسفہ پر حملہ ہوا۔ اس تعصب و تنگ نظری کا تاریک ترین پہلو عقیل و فہیم ہائی پیشیہ (Hypatia) کا دردناک قتل تھا، جو اسکندریہ کی لوفلاطونی جماعت کی صدر تھی۔ تاریخ فکر انسانی کا یہ گھناؤنا سانحہ ۴۱۵ء میں پیش آیا۔

مسیحی تعصب نے اسی بہیمیت و درندگی پر بس نہیں کیا۔ اُن کی بربریت و ثقافت بنیادی نے منطق جیسے خشک مگر مفید فن کے بڑے حصہ کو بھی ممنوع التعليم قرار دیا۔ چنانچہ ابن ابی اصیبعہ نے فارابی سے نقل کیا ہے :

”اسی طرح سے کام چلتا رہا، یہاں تک کہ مسیحیت کا زمانہ آیا تو فلسفہ کی تعلیم روم سے ختم کر دی گئی اور صرف اسکندریہ میں باقی رہ گئی۔ پھر نصرانی بادشاہ نے فلسفہ کی تعلیم پر غور کیا۔ پادری لوگ جمع ہوئے اور انھوں نے باہم اس بات پر مشورہ کیا کہ فلسفہ کی کتنی تعلیم باقی رکھی جائے اور کتنی بند کر دی جائے۔ اس پر یہ رائے ہوئی کہ منطق کی کتابوں میں سے اشکال و جوہر تک تعلیم دی جائے اور اس کے بعد کی تعلیم نہ دی جائے کیونکہ اس سے نصرانی مذہب کو نقصان پہنچے گا اندیشہ تھا اور جتنے حصہ کی تعلیم باقی رکھی گئی تھی اس سے ان کے مذہب کی تائید میں مدد مل سکتی تھی۔ پس منطق کی اتنی ہی تعلیم کا اوج رہا اور باقی غیر مروج ہو گئی۔“

فارابی کی اس روایت کی تصدیق ریناں اور اسٹینٹنڈ نے بھی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ارسطاطالیسی منطق کے سرکاری تراجم ہمیشہ نالوطیقائے ادبی کی ساتویں فصل پر ختم ہو جاتے ہیں۔

ایسے بہت شکن حالات میں مدارس فلسفہ کا باقی رہنا تقریباً ناممکن تھا، چنانچہ ماکس مایرہوف (Max Meirhoff) لکھتا ہے:

”اس زمانہ میں کسی عام فلسفی مدرسہ کا وجود فرض کرنا بھی مشکل ہے کیونکہ اس وقت سے مذہبی تعصب بڑھ گیا اور اس نے دشمنی معین و تلامذہ کے لیے زندگی دشوار کر دی۔“

۱۳۶ یونانی ثقافت کا خاتمہ

ان مشکلات و موانع کے باوجود بھی فلاسفہ نے کسی نہ کسی طرح علم و حکمت کی دیرینہ روایات کو برقرار رکھا۔ مگر مسیحی تعصب اسے بھی برداشت نہ کر سکا اور آخر کار ۵۲۹ء میں قیصر جیٹینیان نے ایقمنز کے مدرسہ فلسفہ کو جو افلاطون کی اتاویسیا اور ارسطو کے لائیکیم کا جانشین تھا سرکاری اعلان کے ذریعہ بند کر دیا۔ مدرسہ فلسفہ کی جائداد ضبط کر لی گئی اور فلاسفہ ملک بدر کر دیئے گئے جنہوں نے ایران جا کر نو شیرداں کے دربار میں پناہ لی۔

یونانی ثقافت کے اس خاتمہ کی وجہ بظاہر مسیحی تعصب و تنگ نظری تھی۔ لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ یونانی جمہوریت اب بوڑھی ہو چکی تھی۔ ترقی پسندی کے بجائے رجعت پسندی اس کا طرہ امتیاز تھا۔ قدیم حکماء نے مشرک و تکثیر سے بیزا دہو کر خدا پرستی اور توحید کی طرف قدم بڑھایا تھا۔ نو فلاطونیت نے جو یونانی فلسفہ کا آخری دور ہے، قومی مذہب کی حالت اور مسیحیت بیزا دہی کے نتیجہ میں پھر مشرک و تکثیر کی طرف رجعت ہمقری کی چنانچہ ولیم نیسل ان نو فلاطونی فلاسفہ کے بارے میں لکھتا ہے:

”یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کر لی تھی۔“

ن فلاطونی مکتب فکر کا بانی فلاطینوس (Plotinus) ہے۔ اس کے متعلق پروفیسر تھلی لکھتا ہے :

”فلاطینوس شرک و تکثیر کا انکار نہیں کرتا۔ دیوتا ہی الوہیت کے مظاہر ہیں۔ وہ عالم تحت القمر میں اچھے اور بُرے جنات اور بھوت پریتوں کا قائل ہے۔“

ای طرح ولیم نیل اس کے بارے میں لکھتا ہے :

”وہ روایات اور دیولاموں کے دیوتاؤں کی ایسی تاویل کرتا ہے کہ اس کا اطلاق اس کے نظام تعلیم پر ہو سکے۔ . . . بتوں کی بوجا، پیشین گوئی، دعا اور جادو وغیرہ کی عقلی توجیہ وہ تمام اشیاء کے باہمی تاثری ربط سے کرتا تھا۔“

پروفیسر تھلی فلاطینوس کے متبعین کے متعلق لکھتا ہے :

”اس کے بہت سے متبعین نے ان توہمات میں بے حد مبالغہ کیا، عوامی شرک و تکثیر کی حمایت کی، عیسائی مذہب پر حملے کیے اور جادو اور خرافات میں انہماک اختیار کیا۔“

چنانچہ وہ آگے چل کر فروریوس (Porphyry) کے بارے میں لکھتا ہے :

”وہ ترکیہ، فلسطین، ریاضت و مجاہدہ اور قومی مذہب پر اپنے استاد (فلاطینوس) سے بھی زیادہ زور دیتا ہے اور ہر طرح کے توہم پرستانہ معتقدات و اعمال کا قائل ہے جیسے بھوت

(۱) مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۴۴

Thilly, History of Philosophy, p. 118.

(۲) مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۸۳



پریتوں کا عقیدہ پیشین گوئی، سورتی پوجا، جادو و ٹونا وغیرہ۔“  
اسی (افراوریوس) کے بارے میں دہلم نیل لکھتا ہے :

”عیسائیوں کے خلاف پندرہ دفر دلی میں وہ اپنے قومی مذہب کی حمایت کرتا ہے اور اس بارے میں جنات کی نسبت تمام مروجہ توہمات سے مدد لیتا ہے۔ . . . . خونی قربانیاں وغیرہ ایسی چیزیں جن کو فی نفعہ برا سمجھتا ہے، اُن کو بھی عبادتِ عامہ میں بغیرِ روحوں کو شکست دینے کے لیے جائز قرار دیتا ہے۔“

اس توہم پرستی کا سب سے بڑا نو فلاطونی معلم دار ایامیخس (Iamblicus) ہے، چنانچہ پر دہلمس تحرلی اس کے بارے میں لکھتا ہے :

”ایامیخس جو نو فیثاغورثیت اور نو فلاطونیت دونوں کا متبع ہے، فلسفہ کو زیادہ سے زیادہ اپنے مشرکانہ مذہب کی تائید و اثبات کا ذریعہ بناتا ہے۔ اس کے نظامِ معتقدات میں توہم پرستی فروریوس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ اہم کردار انجام دیتی ہے۔“  
اسی طرح دہلم نیل اس کے متعلق لکھتا ہے :

”(ایامیخس کے یہاں) فوق الارضی دیوتاؤں کے علاوہ ارضی دیوتا بھی ہیں۔ . . . . ان کے بعد جنات ملائکہ اور ابطال آتے ہیں۔ قومی دیوتاؤں کو بھی وہ اسی ہی نظام میں جگہ دیتا ہے۔ بتوں کی پوجا، جھاڑ بھونک جادو، پیشین گوئی وغیرہ کی بھی وہ اسی قسم کی توجیہ کرتا ہے۔“  
ظاہر ہے کوئی تمذیب توہم پرستی کے ہمارے زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس لیے یونانی تہذیب

---

Thilly, *History of Philosophy*, p. 118.

(۲) مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۸۵. Thilly, *History of Philosophy*, p. 118.

Thilly, *History of Philosophy*, p. 118.

دہلم، مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۸۶

ثقافت (جس کے بچانے کی یہ فو فلاطونی حکما کو شش کر رہے تھے) کا خاتمہ فطری تھا، چنانچہ پروفیسر تھلی لکھتا ہے:

”لیکن اب اس فلسفہ میں کوئی جان نہیں رہ گئی تھی۔ قدیم مشرک و کثیر میں جان ڈالنے اور اور پرانی تہذیب کو بچانے کے سلسلے میں اس کی تمام کوششیں بے سود تھیں۔ یہ فلسفہ اپنی افادیت ختم کر چکا تھا۔“

پروفیسر تھلی یونانی ثقافت کے خاتمہ کی اس تاریخی توجیہ کے بعد لکھتا ہے:

”اب مستقبل اس نئے مذہب کا منتظر تھا جس کے خلاف اس فلسفہ نے ایڑی چوٹی کا دھو صرف کر دیا تھا۔“

مگر فاضل پروفیسر برنل کے خوش فہمی اس ”نئے مذہب“ کو عیسائی مذہب سمجھتا ہے، حالانکہ یہ ”مزمومہ“ ”نیا مذہب“ ”مسیحیت“، ”عہد فو فلاطونی کی مٹی ہوئی یونانی ثقافت سے زیادہ“ ”توہم پرستی“ اور ”عقیدت بیزارسی“ کا گوارہ تھا۔ چنانچہ قرون وسطیٰ کے یورپ کی دھج اس نئے مذہب مسیحیت کا نقطہ معروج ہے، علمی و ثقافتی خدمات کے بارے میں ایک فرانسیسی مورخ رقمطراز ہے:

”۶۵۲۱ء سے لے کر جب قیصر جیٹینیان نے یونانی مدارس کو بند کر دیا تھا، ۱۴۳۲ء تک جبکہ ڈیکارٹ کی مقالات بر منہاج شائع ہوئی نیند کی ماتی انسانیت نے غور و فکر کرنا ہی چھوڑ دیا تھا۔ بالوں کیسے کہ علم و حکمت کے اہم مسائل کو تفکر و رویت کے حضور میں لانا ہی بند کر دیا تھا۔“

اسی طرح قرون وسطیٰ کے علمائے مغرب کی مساعی فکر یہ کی تنقیص کے متعلق ایم۔ ڈی ولف نے

Thilly, *History of Philosophy*, p. 119.

Thilly, *History of Philosophy*, p. 119.

Wulfe, *Scholasticism, Old and New*, p. 6.

Wulfe, *Scholasticism, Old and New*, p. 5.

دوسرے مومنین کے حسب ذیل خیالات نقل کیے ہیں:—

”مثال کے طور پر مین کا خیال ہے کہ تیرھویں صدی کے فحول علماء (مغرب) کا زمانہ محض نالائقوں کا زمانہ ہے جو نفرت و حسدات کے سوا کسی اور بات کا مستحق نہیں ہے۔ اس تاہیک عرصہ کی تہمیدیں جو تین صدیاں گزری ہیں، انہوں نے انسان کے عقلی ورثہ میں ایک نئے تصور تک کا اضافہ نہیں کیا۔ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قرونِ وسطیٰ پر سے صاف پھاند جانا (نظر انداز کر دینا) ہی بہتر ہے یہ لوگ اس زمانہ کو انسانیت کے لیے موجب ننگ و عار سمجھتے ہیں۔“

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس مزمومہ ”نئے مذہب“ کے گوارہ کے اندر علم و ثقافت کی قیادت باوری طبقہ کے ہاتھ میں تھی جن کے متعلق بکین لکھتا ہے:

”ان کے علوم نے رو با غلط ہو کر اس طرح بے کار اور غیر صالح مباحث کی شکل اختیار کر لی تھی جس طرح کوئی عضو مکرر متعفن ہو جاتا ہے۔“

اس کے برخلاف اس ”عہد تاریک“ میں دو قرونِ وسطیٰ کے لیے بالکل صحیح اور موزوں خطاب ہے، رجب مسکون کا ایک حصہ ایسا بھی تھا جو علم و حکمت کی روشنی سے جگمگ کر رہا تھا۔ یہ ”سرینس“ (Saracens) کا ملک تھا جو مشرق تا بااں بنا ہوا تھا، ”بنی اُمی“ کی امت کا ملک تھا جس کا ہر فرد بجائے خود افلاطون و ارسطاطالیس، اقلیدس و بطلمیوس، بقراط و جالینوس کے افلاطون کی نصیحت کر رہا تھا۔ قرونِ وسطیٰ میں علم کی شمع صرف اسلام ہی کے کاشے میں روشن تھی۔ باہر اندھیرا ہی اندھیرا تھا۔ اگر باہر اجالا پہنچا تو ہمیں سے پہنچا۔

لیکن یورپ کا پندار قومی اس حقیقتِ باہرہ کے اعتراف سے شرماتا ہے، کیونکہ

بقول گستاخی بان :

”بعض انخاص کو اس خیال سے ہمیشہ مشرم آتی ہے کہ دخیانہ معاشرت سے عیسائی یورپ کے نکلنے کا باعث ایک کافر قوم (مسلمان) ہوئی۔ یہ خیال ان کے لیے اس قدر تکلیف دہ ہے کہ اس کا آسان ترین علاج اس حقیقت سے مکر جانا اور سرے سے صاف انکار کر دینا ہی ہے۔“

مگر تاریخی حقائق زیادہ عرصہ تک نہیں چھپائے جاسکتے۔ چنانچہ ڈرمپر لکھتا ہے :

”مجھے اس منظم انداز حقیقت پوشی پر اظہارِ ناسف کرنا ہے جس طرح یورپ کے ٹریچر نے کوشش کی ہے کہ علم و حکمت کے باب میں ہم مسلمانوں کے جس قدر نمون احسان ہیں، اسے نظروں سے اوجھل رکھا جائے۔ مگر حقیقتاً ان حقائق کو زیادہ عرصہ تک نہیں چھپایا جاسکتا۔ . . . . مسلمانوں نے یورپ پر اپنے علمی احسانات کے دیرپا نشانات چھوڑے ہیں اور وہ

وقت دور نہیں ہے کہ دنیائے مسیحیت کو ان کا اعتراف کرنا پڑے گا۔ انہوں نے مسلمانوں نے ان علمی آثار کو نہ مٹنے والے انداز میں آسمانوں پر ثبت کر دیا ہے جیسا کہ ہر وہ شخص جو کمرہ فلکی پر لکھے ہوئے ستاروں کے نام کو پڑھتا ہے اس کی تصدیق کرے گا۔“

ان تاریخی حقائق کے بعد یہ طے کرنا آسان ہے کہ یہ ”بنیاد مہب“ مسیحیت نہیں تھا، بلکہ خدائے داد کا آخری پیغام ”دین اسلام“ تھا جو فاران کی مبارک چوٹیوں سے طلوع ہوا اور جس نے کچھ ہی عرصہ میں سمورہ عالم کے ایک بڑے حصہ کو اپنے برقی ولعان سے بے قعر نور بنا دیا۔

(ب) فاران کی چوٹیوں سے آفتاب ہدایت کا طلوع

۶۵۲۹ء میں ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ بند ہوا اور اس کے چالیس سال بعد ۵۷۰ء میں اللہ کے

آخری رسولؐ کی ولادت باسعادت ہوئی جو صحیح معنوں میں  
 ”وہا ارسلناک الامۃ للعالمین“

۱۱۱

”یا ایہا النبی انا ارسلناک شاہدا ومبشرا وندیرا۔ وداعیا الی اللہ باذنہ وسمرا بائمنیرا۔“  
 کے مصداق ہیں۔ آخر نبی اسرائیل کو بھی تو فرعونؑ کی غلامی سے نکل کر ارض موعود میں داخل ہونے  
 سے پہلے چالیس سال سرگردانی کرنا پڑی تھی۔ انسانیت کو بھی عقل و خرد کے خود ساختہ اجارہ داری  
 کی غلامی سے خلاصی پا کر رجوینانی علم و حکمت کی افادیت و رہنمائی سے یابوسی کا نتیجہ تھا، صاحب  
 ”یعللم الکتاب والحکمۃ“

سے کسب فیض کرنے کے لیے چالیس سال انتظار کرنا تھا۔

بہر حال چھٹی صدی مسیحی کا دوسرا اہم بلکہ تاریخ عالم کا اہم ترین واقعہ ۶۵۷ء میں  
 ظہور پذیر ہوا اور اس طرح دعائے خلیل

”ربنا و البعث فیہم رسولاً منہم تنزلو علیم آیتا تک وعلیم الکتاب والحکمۃ دینزکیم  
 اتمک انت العزیز الحکیم“

(۱) انبیاء۔ ۱۰۵۔ ”ادہم نے آپ کو نبیجا مگر رحمت سارے جہان کے لیے۔“

(۲) احزاب۔ ۴۵، ۴۶۔ ”اے نبیؐ کی خبریں بتانے والے (نبیؐ) بیشک ہم نے تمہیں بھی حاضر ناظر و غیبتی  
 دیتا اور ڈرنا تا اور اللہ کی طرف اس کے حکم سے جاتا اور چکا دینے والا آفتاب۔“

(۳) بقرہ۔ ۱۲۹۔ ”اے رب ہمارے اور بھیج ان میں ایک رسول انھیں میں سے کہ ان پر تیری آیتیں تلاوت  
 فرمائے اور انھیں تیری کتاب اور پختہ علم سکھائے اور انھیں خوب سحر فرمائے بیشک تیری غالب حکمت و تلاوت  
 توریت (سفر مکونین باب ہفتم دس ۱۲۰) میں بھی اللہ تعالیٰ کے حضرت ابراہیمؑ کی اس دعا کو سننے اور مقرون  
 باجابت فرمانے کا ذکر ہے۔“

باقی اگلے صفحہ پر

اور نوید مسیحا

”یا بنی اسرائیل انی رسول اللہ الیکم معداً لما بین یدی من التورۃ و مبشر ابرہول یاتی من بعدی اسمہ احمد“  
پوری ہوئیں۔

پینمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا بنی نوع انسان پر بڑا احسان ہے کہ آپؐ نے انھیں اپنے ہی بنی نوع کی فکری و معاشی غلامی سے آزادی دلائی، انھیں فلاح دارین کا راستہ دکھایا، اور اللہ تعالیٰ کی سب سے بڑی نعمت ”علم و حکمت“ کے دروازے ان پر کھول دیے۔ مگر اس کی تفصیل سے پیشتر اس پس منظر کا بیان مستحسن ہو گا جس میں اسلام کی بعثت ہوئی۔

۱۱) اسلام کا ثقافتی پس منظر  
اسلام کا ثقافتی پس منظر بڑا ہی مظلم و تاریک ہے۔ عرب جہاں خورشید اسلام کی پہلی کرن چمکی، ثقافتی پسماندگی کی تاریک ترین منزل سے گزر رہا تھا اور واقعی ”جاہلیت“ کا مصداق تھا۔ غالباً فردوسی کا یہ طعنہ بے جا نہ تھا:

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ ماضیہ)

”And as for Ishmael, I have heard thee: Behold, I have blessed him, and will make him fruitful, and will multiply him exceedingly, twelve princes shall be beget, and I will make him a great nation” (Gen. 17 : 20).

(۱) صفحہ ۶-۷: بنی اسرائیل میں تھامی طرف اللہ کا رسول ہوں اپنے سے پہلے کتب توریت کی تصدیق کرتا ہوں اور اللہ کا رسول کی بشارت سنا تا ہوا جو میرے بعد تشریف لائیں گے۔ ان کا نام احمد ہے۔ اسی طرح انجیل یوحنا دلیب ۱۲: ۱۰ میں ہے، ”یہ احمد میں ختم ہے کہ جو تمہارے ساتھ ہوں۔ لیکن ناقبیل احمد جی کو آپ مجھے گامیرے نام سے بہت تم کو نکھاسے گا اور یاد دلا دے گا تم کو نام وہ باتیں جو کہ میں ختم کے کی ہیں۔“

ز شیر شتر خوردن دسومار      عرب را بجائے رسیده است کار  
 کہ ملک بجم را کنند آرزو      تغویر تو اے چرخ گردوں تغو  
 ہاں فردوسی کی غلطی یہ تھی کہ وہ اس عرب کو بھی جس کے دگ و پے میں اسلام نے ایک نئی روح  
 پھونک دی تھی اور جو تادسیہ کی جنگ میں کمال بے جگری کے ساتھ لڑا تھا، اسی عرب جاہلیہ  
 کی طرح سمجھتا تھا جو کسریٰ کے دربار میں دست بستہ کھڑا ہوتا تھا اور جسے اپنے جہل پر عار نہیں  
 بلکہ فخر تھا اور جس کا اعلان تھا کہ خبردار ہم سے کوئی جہالت نہ برتے ورنہ ہم جاہلوں سے بڑھ کر  
 جاہل ہیں:

الایحیٰ بن احمد علیہنا      فنجعل فوق جہل الجاہلیہ

عرب کی ثقافتی پسماندگی کا عالم یہ تھا کہ بعثت اسلام سے قبل نیم وحشیانہ زندگی بسر کرتے  
 تھے نہ خوب و ناخوب کا کوئی معیار تھا، نہ اجتماعی تنظیم کے لیے کوئی حکم بنیادنا بطور اخلاق۔ چنانچہ  
 جب پہلی مرتبہ مسلمان کفار مکہ کی ایذا رسانی سے تنگ آکر جنبش چلے گئے اور بغاوتی نے ان سے اس  
 تبدیل مذہب کی وجہ دریافت کی تو حضرت جعفر بن ابی طالب نے فرمایا:

”ایما الملک کنابل الجاہلیۃ نعبد الا صنم وناکل المیتۃ وناق الفواخش و نقطع الارحام و  
 نسئ الجوار ویاکل القوی منا الضعیف حتی یبعث اللہ الینا رسولاً ما نعرف نسبہ وصدقہ وامنۃ“  
 اے بادشاہ ہم اہل جاہلیت تھے، بتوں کی پوجا کرتے تھے، مردار کھاتے تھے، فواخش کا  
 از نکاب کرتے تھے، دشتہ وادی کے تقاضوں کی پروا نہیں کرتے تھے، مصیبت زدہ پڑوسیوں  
 کو فراموش کر دیتے تھے، ہم میں جو طاقتور ہوتا وہ کمزور کو کھا جاتا، ہماری یہ حالت تھی کہ اللہ تعالیٰ  
 نے ہمیں سے ہماری طرف ایک پیغمبر کو مبعوث کیا، جس کے خاندان، جس کی صدق بیانی اور  
 جس کی امانت اور دیانتداری کو ہم بھی طرح جانتے تھے۔“

ظاہر ہے ایسی نیم تمدن قوم سے علم و حکمت یا تعلیم، تعلیم کی کیا توقع کی جاسکتی تھی۔ چنانچہ تاریخ شاہد ہے کہ بعثت اسلام کے وقت پورے ملک میں سترہ آدمی لکھنا پڑھنا جانتے تھے عربوں کی لغت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ کتاب سے واقف تھے نہ کتابت سے ہاں اہل عرب کتاب کے بجائے ”کیتبہ“ کو خوب جانتے تھے جس کے معنی لشکر ہیں۔ خدا کی قدرت دیکھیے کہ اسی وحشیانہ لفظ سے ان کے یہاں وہ لفظ بنا جو تہذیب و ثقافت کی کلید ہے یعنی ”کتاب“۔ چنانچہ تفسیر میضادی میں ”کتاب“ کے استقاق کے بارے میں لکھا ہے۔  
 ”اصل الکتاب الجمع ومنه الکتابۃ“۔ ”کتاب“ کی اصل جمع ہے اور اسی لیے لشکر کو کیتبہ کہتے ہیں (کیونکہ وہ ملا ہوا ہوتا ہے)۔

لیکن بعثت اسلام نے پورے عرب کی دہلے معورہ عالم کی اکایا بلیٹ کر دی۔ آفتاب رسالت کا طلوع ہونا تھا کہ کچھ ہی دن میں عرب اور اس کے طفیل میں عام تمام مطلع انوار ہو گیا یہ قلب ماہیت منطقی نتیجہ تھا اسلام کی بنیادی تعلیم کا۔

(۲) اسلام کی بنیادی تعلیم  
 اسلام کی بنیادی تعلیم ”توحید و ربوبیت“ ہے۔ یہی اصل پیغام تھا جسے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے تھے،

”یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبکم تعلکم تتقون“۔  
 دوسری جگہ ارشاد باری ہے :  
 ”والکم اللہ واحد لا الہ الا ہو الرحمن الرحیم“۔

(۱) تفسیر میضادی مطبوعہ احمدی پریس ۱۳۸۶ھ، ص ۱۲ (۲) بقرہ - ۲۱-۱۰ لے لوگو! اپنے رب کو جو جس نے تمہیں اور تم سے انگوں کو پیدا کیا۔ امید کرتے ہوئے کہ تمہیں پرہیز گاری سے۔ (۳) بقرہ - ۱۷۳-۱ اور تمہارا معبود ایک (کیا) معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں مگر وہی بڑی رحمت والا ہر مان۔“



مگر قرآن اس "توحید ربوبیت" ایک نئی حقیقت بتا کر ہی نہیں چھوڑ دیتا۔ وہ اپنے متبعین کو ایجابی طور پر مامور کرتا ہے کہ خود کو غیر اللہ کی عبادت سے بچائیں:

"وَقَضَىٰ رَبُّكَ اَلْاَتْعِبُوا اَلْاٰیٰهَ" (۱)

وہ کسی طرح اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ وہ غیر اللہ کے سامنے سر جھکائیں۔ یہ ایسا جرم ہے جو ناقابلِ عفو ہے۔

"اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اِلٰی شَرْکٍ بِهِ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنۢ یَّشَآءُ ۚ وَلِلّٰهِ اِلَٰهَ الْغَیْبِ" (۲)

یہ توحید ربوبیت اسلام کی تعلیم کا سنگِ بنیاد اور اس کی تقافت اور کچر کا اصل الاصول ہے۔ اس کے تین منطقی نتیجے تھے۔

اولاً، احساس خودداری و عزت نفس کیونکہ کلمہ توحید کی اصل اتنی ہی ہے کہ

"اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں"

یعنی اللہ رب العزّة کے سوا انسان کا کوئی ہمتا نہیں، سب اس کے محکوم ہیں۔ کائنات کی سب سے افضل و اشرف مخلوق انسان ہی ہے جیسا کہ قرآن مکتا ہے،

"وَلَقَدْ کَرَّمْنَا بَنیَّ اٰدَمَ" (۳)

دنیا میں اشرف المخلوقات ہونے کا یہ احساس اس کی اخلاقی بلندی اور خودی و خودداری کا خزانہ ہے۔ دنیا کی ہر چیز اللہ تعالیٰ نے اسی کے واسطے پیدا کی ہے۔

(۱) اصول ۲۳۔ "اور تمہارے رب نے حکم فرمایا کہ اس کے سوا کسی کو نہ پوجو۔ اے نساء۔ ہم جینک اللہ اے

نہیں بخشتا کہ اس کا کوئی شریک ٹھہرایا جائے اور اس سے نیچے جو کچھ ہے۔ جسے چاہے صاف کر دیتا ہے اور جو اللہ کا شریک ٹھہرائے اس نے بڑے گناہ کا طوفان باندھا۔"

(۳) اسراء۔ ۷۰۔ "اور بیشک ہم نے اولادِ آدم کو عزت دی۔"

”ہو الذی خلق لکم مانی الارض جمیعاً“

اور وہ صرف خلاق کائنات کی عبادت کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔

”وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون“<sup>۱۲</sup>

ثانیاً، حریت نفس و آزادی رائے جب خلاق کائنات کے سوا انسان کا کوئی آقا نہیں تو ایک انسان بھی دوسرے انسان کا محکوم و پابند نہیں۔ اہم قدیمہ کی تاریخ اٹھا کر دیکھیے تو ایک طرف اسکندر و دارا کی جباریت و استبداد ہے اور دوسری جانب احبار و رہبروں کی جھوٹی خدائی۔ اسلام دونوں کی خدائی کا منکر ہے۔ جس طرح وہ طواغیت و زکا کی عبودیت کے خلاف ہے، اسی طرح وہ مذہبی پردہوں کو بھی ”اربا یا من دون اللہ“ کے لقب سے تعبیر کرتا ہے۔ اور ان کے ابتداء کو مشرک بتاتا ہے جو اسلامی تعلیمات کی رو سے ناقابل معافی جرم ہے۔ چنانچہ قرآن پچھلی مذہبی برادریوں کے بارے میں کہتا ہے:

”واتخذوا احبارہم و وہبائہم اربا یا من دون اللہ“<sup>۱۳</sup>

کیونکہ علم و حکمت کے ان خود ساختہ اجارہ داروں نے خدا کے بندوں کو ادا م باطلہ کا فکا رہنا رکھا تھا جن کے بارگراں سے اُن کی مضطرب انسانیت دبی جا رہی تھی مگر مکمل نہ سکتی تھی جس طرح وہ سوسائٹی کے جھوٹے ٹھیکہ داروں کی معاشی و سترو سے زبوں حال تھی مگر راہ مغربہ پاتی تھی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انسانیت پر بڑا احسان ہے کہ انھوں نے اسے اپنے ہی بنی نوع کی ذہنی و معاشی غلامی سے آزاد کیا۔ قرآن کہتا ہے:

”و یضع عنهم اصرہم والاغلال التي کانت علیہم“

(۱) بقرہ - ۲۹۔ ”وہی ہے جس نے تمہارے لیے بنایا جو کچھ زمین میں ہے۔“ (۲) ذاریات - ۵۶۔ ”میں نے جن اور آدمی اسی لیے بنائے کہ میری بندگی کریں۔“ (۳) توبہ - ۳۱۔ ”انھوں نے اپنے پادریوں اور جوگیوں کو اللہ کے سوا خدا بنالیا۔“ (۴) اعراف - ۱۵۷۔ ”ادمان پر سے وہ بوجھ اور گالے کے پھندے جو ان پر تھے، اتارتے اور دور کرتے ہیں۔“

اور اس طرح امت مسلمہ میں کوہانہ تقلید کے بجائے جو اہم ماضیہ میں عام تھی، حریت نفس، آزادی رائے اور ذوق تحقیق کا جذبہ پیدا ہوا جو سائنس اور حکمت کی ترقی کا سب سے بڑا محرک ہے۔

(۳) تسخیر کائنات کی تسبیح

کائنات میں افضل و اشرف ہونے کے احساس کا منطقی نتیجہ یہی ہونا چاہیے تھا کہ ہر دین اسلام کائنات کے سامنے لرزتے اور گڑگڑاتے بھکاری کی حیثیت سے نہیں، بلکہ شکاری کی حیثیت سے جائیں اور اس کی ظاہر و پوشیدہ قوتوں کو قابو میں کر کے اپنے مقصد کے مطابق استعمال کریں۔ اسی کا نام تسخیر کائنات ہے، جس کے لیے قرآن بار بار ہمت افزائی کرتا ہے۔

”الم تر و ان اللہ سخر لکم مانی السموات و مانی الارض و اسبح علیکم نعمہ ظاہرۃ و باطنۃ“

دوسری جگہ ارشاد باری ہے:

”اللہ الذی سخر لکم البحر بقری الفلک فیہ ولتبتغوا من فضلہ وعلکم تشکرون۔ و سخر لکم مانی السموات و مانی الارض جمیعاً منہ ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون“

لیکن کائنات کی زندہ اور بے جان قوتوں کی تسخیر براہ راست کشتی لڑ کر نہیں کی جاسکتی؛ بلکہ قوتی کو اٹھا کر نہیں پکھا جاسکتا، مگر آگس کے ذریعہ قابو میں لایا جاتا ہے۔ دیکھا کہ زور ہاتھوں سے پانی کو جھکولے دے کر نہیں توڑا جاسکتا، مگر ٹر باؤں کے ذریعہ اس کی توانائی کو بجلی کی شکل میں ذخیرہ کیا جاتا ہے۔ پھاڑ کو گھونسوں سے نہیں توڑا جاسکتا، مگر ڈائنامیٹ کے ذریعہ اس میں شکاف ڈال

(۱) لقمانہ - ۲۰۔ ”کی تہنہ نہ دیکھا کہ اللہ نے تمہارے لیے کام میں لگائے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہیں، اور تمہیں بحر و روہیں اپنی نعمتیں ظاہر و بھچی“ (۲) جاثیہ - ۱۲-۱۳۔ ”اللہ ہے جس نے تمہارے بس میں دیکھا کر یا کہ اس میں اس کے حکم سے کشتیاں چلیں اور اس لیے کہ اس کا فضل تلاش کرو اور اس لیے کہ احسان مانو اور تمہارے کام میں لگائے جو کچھ آسمانوں میں ہیں اور جو کچھ زمین میں ہیں اپنے حکم سے۔ بے شک اس میں نشانیاں ہیں سوچنے والوں کے لیے۔“

کر سرائیں کھودی جاتی ہیں۔ سمند کی لہروں کے سامنے نہیں ٹھہر جاسکتا، مگر کروڑوں ارب سیرین کے ذریعہ طوفانی سمندوں میں بھی بے خطر سفر کیا جاتا ہے۔ یہ سب کیا ہے؟ صرف ”تخیز ارض و سموت اور کائنات کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت۔ اسی کا نام ”علم طبعی“ اور ”نیچرل سائنس“ ہے۔ اسی لیے اسلام دینی علوم کے ساتھ جو آنے والی زندگی کو کامیاب بنانے کے لیے ضروری ہیں، طبعیاتی علوم کے حصول کو بھی ضروری سمجھتا ہے۔ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے:

”اطلبوا العلم ولو کان بالبعین“

ظاہر ہے چین اور جاپان میں حاصل ہونے والا علم اللہ اور اس کے رسولؐ کی معرفت کا علم تو نہیں ہو گا۔ اس کے لیے تو ”اللہ کی کتاب“ اور ”اس کے رسولؐ کی سنت“ کافی تھی۔ یہ صرف دنیوی علم ہی ہو سکتا ہے۔ اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا تھا: حکمت مردومن کی متاع گم شدہ ہے، جہاں ملے ملے۔“

”کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمنینا وجدہا فنوا حق بہا۔“

(۴) اسلام اور علوم طبعیہ کی ہمت افزائی

اسلام اپنے متبعین کو ایجابی طور پر مامور کرتا ہے کہ وہ مظاہر کائنات کا مشاہدہ کریں، کیونکہ ان میں سوچنے سمجھنے والوں کی رہنمائی کے لیے نشانیاں ہیں

”قل انظروا ما زانی السموت والارض وما خلقنا الا آیات والذکر عن قوم لایؤمنون“<sup>(۱)</sup>

یہی نہیں بلکہ وہ اس فریضہ سے پہلوتی کرنے والوں پر جبر و تویج کرتا ہے:

”اولم ینظروا فی ملکوت السموت والارض وما خلق اللہ من شیء دان عسی ان یکون قد

(۱) علم حاصل کرو اگرچہ وہ چین ہی میں کیلئے ہو۔

(۲) یونس ۱۰۱۔ ”مقام نصیحت فرماؤ۔ دیکھو اس کی خشیت ہے آسمانوں اور زمین میں کیا ہے (جو اللہ کی توحید پر

دلائل کرتا ہے) اور آئیں اور رسول انہیں کچھ نہیں دیتے جن کے نصیب میں ایمان نہیں۔“

اقرب العلم فی حدیث بعدہ یومنون“۔

اسلامی آئیڈیالوجی میں تکمیل ایمان ”ایمان بالآخرہ“ پر موقوف ہے اور اس کے یقین کے لیے تخلیق کائنات کا مطالعہ اور اس کے لیے سیر و سیاحت ضروری ہے :

”قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدء الخلق ثم اللہ ینشی الآخرۃ ان اللہ علی کل شیء قذیر“۔

اور اس فریضہ کی بجا آوری میں کوتاہی کرنے والوں سے وہ باز پرس کرتا ہے :

”اولم یروا کیف یبدی اللہ الخلق ثم یعیدہ ان ذلک علی اللہ یسیر“۔

اتفاق اور ثابت الی اللہ جو ایمان کا اعلیٰ و ارفع مرتبہ ہے، اس کی تکمیل مظاہر کائنات اور ان کے تبدل و اختلاف کے مطالعہ کے ساتھ مشروط ہے :

”ان فی اختلاف البلیل والنہار وما خلق اللہ فی السموات والارض لآیات لقوم یتقون“۔

یہ تخلیق ارض و سموات کا مطالعہ اور مظاہر کائنات کے دوری اختلافات کا مشاہدہ ان اولی الالباب کا شعار ہے جنہوں نے ”ذکر اللہ“ کو اپنا وظیفہ معیات بنالیا ہے :

”ان فی خلق السموات والارض و اختلاف البلیل والنہار لآیات لا ولی الاالباب الذین

(۱) اعراف ۱۸۵۔ ”کی انہوں نے نگاہ نہ کی ملکوت ارض و سموات میں اور جو چیز اللہ نے بنائی اور یہ کہ شاید ان کا وعدہ نزدیک آگیا ہو تو اس کے بعد اور کوئی بات پر ایمان لائیں گے۔ (۲) عنکبوت ۲۰۔ ”تم فرادہ زمین میں سفر کر کے دیکھو اللہ کیونکہ پہلے بنا تھا، پھر اللہ دوسری اٹھان اٹھاتا ہے۔ بے شک اللہ سب کچھ کر سکتا ہے۔“ (۳) عنکبوت ۱۹۔ ”اور کی انہوں نے نہ دیکھا، اللہ کیونکہ مخلوق کی ابتدا فرماتا ہے اور تدبیر کا ان کی خلقت کو مکمل کرتا ہے، پھر اسے دوبارہ بنائے گا۔ بے شک یہ اللہ کو آسان ہے۔“

(۴) یونس ۶۔ ”بے شک رات اور دن کا بدلتا آنا اور جو کچھ اللہ نے آسمانوں اور زمین میں پیدا کیا، ان میں نشانی ہیں متقین کے لیے۔“

يَذْكُرُونَ اللّٰهَ قِيَامًا وَقَوْمًا وَّ عَلَىٰ أَجْزِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا  
فَقَدْ عَذَابُ النَّارِ

”تاریخ کا یہ ناقابل تردید واقعہ ہے کہ قرآن کریم نے جو اصولاً ایک ”مذہبی کتاب“ ہے، اُن تمام علوم کی تشبیح و ہمت افزائی کی ہے جو آج یا آئندہ ”طبیعیاتی علوم“ کے تحت میں محسوب ہونگے۔ مثلاً قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ فلکیاتی مشاہدہ ملت اسلامیہ کا مقدس ترین دژ ہے۔ اسی نے ہمارے جد امجد سیدنا ابراہیم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی جہنم جہاں میں کو نور توحید سے روشن کیا۔ بقول علامہ اقبال :

وہ سکوت شام صحرا میں غروب آفتاب جس سے روشن تر ہوئی جہنم جہاں میں خلیل قرآن کہتا ہے :

”فلما جن علیہ السیل رای کوکبا قال ہذا ربی فلما افل قال لا احب الا فلین۔ فلما رای القمر بازغاً قال ہذا ربی فلما افل قال لمن لم یبدئی ربی لا کون من القوم الضالین۔ فلما رای الشمس بازغاً قال ہذا ربی ہذا اکبر فلما افلت قال یا قوم انی بری ما تشرکون۔ انی و جنت و جی للذی فطرت السموات والارض حنیفا وانا من المشرکین“

(۱) آل عمران ۱۹۰-۱۹۱۔ بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات اور دن کی باہم بدلیوں میں نشانیاں ہیں عقل مندوں کے لیے جو اللہ کی یاد کرتے ہیں کھڑے اور بیٹھے اور گرہٹ پر بیٹھے اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں یہ کہتے ہوئے کہ، اے رب ہمارے تو نے یہ سیکھا دینا یا۔ پاکی ہے تجھے تو میں دوزخ کے عذاب سے بچا ہے۔ (۲) انعام ۷۸-۷۹۔ پھر جب رات کی تاریکی ان پر چھا گئی تو انھوں نے حضرت ابراہیمؑ نے، ایک ستارہ دیکھا۔ تب آپ نے فرمایا کہ تمہارے ذمہ کے مطابق، یہ میرا رب ہے۔ سو جب وہ غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ غروب ہو جانے والے سے میں محبت نہیں رکھتا۔ پھر جب چاند کو دیکھا چمکتا ہوا تو فرمایا تمہارے ذمہ کے مطابق یہ میرا رب ہے۔ سو جب وہ غروب ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر مجھ کو میرا رب (حقیقی، باقی اگلے صفحہ پر)

چنانچہ جب آیہ کریمہ

”ان فی خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآیات لا دلی الا بالاب“

کا نزول ہوا تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”دلیل لمن لا کمابین الحقیۃ ولم یتفکر فیہا“

اسی طرح قرآن دیگر طبعیاتی علوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

”ان فی السموات والارض لآیات للمؤمنین وفی خلقکم وما یبسث من دابۃ آیات لقوم

یوقنون۔ واختلاف الليل والنهار وما انزل اللہ من السماء من رزق فأحیا بہ الارض بعد موتہا و

تصریف الريح آیات لقوم یعقلون“

قرآن کہتا ہے کہ مظاہر کائنات میں معرفت باری تعالیٰ کی نشانیوں کے علاوہ غور و فکر کرنے والوں

کے لیے اور بھی کچھ ہے کیونکہ کائنات وما فیہا ان کی میراث ہے، اس لیے انھیں اس کی

تفسیر کا طریقہ جاننا چاہیے:

”والارض بعد ذلک دعاہ۔ واخرج ماہا ودرعاہ۔ والجبال اورساہ۔ متاعکم والاعمال“<sup>(۳)</sup>

دگرشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ (ہدایت) ذکر کرتا رہے تو میں گراہ لوگوں میں شامل ہو جاؤں۔ پھر جب آفتاب کو

دیکھا چمکتا ہوا تو فرمایا کہ تمہارے زعم کے مطابق ایہ میرا رب ہے ایہ تو سب میں بڑا ہے، سو جب وہ غروب

ہو گیا ٹاپ نے فرمایا اے قوم بیشک میں تمہارے شرک سے نیرا ہوں۔ میں اپنا رخ اس اذات پاک کی

طرف دگرتا ہوں سے ظاہر کرتا ہوں جس نے آسمانوں کو ابر زمین کو پیدا کیا اور میں شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں۔

(۱) بتایا ہی ہے اس کے لیے جس نے اس آیت کی اپنے جبرٹوں کے درمیان تلاوت کی مگر اس کے معانی میں

خود غور و فکر نہ کیا۔ (۲) حاشیہ ۳-۵: بے شک آسمانوں اور زمین میں نشانیاں ہیں ایمان والوں کے لیے اور

تھماری پیدا نشی میں اور جو جانور وہ بھیلاتا ہے، ان میں نشانیاں ہیں یقین والوں کے لیے اور رات دن کی تبدیلیوں میں اور

اس میں کہ اللہ نے آسمان سے روزی کا سبب (دینہ) اتارا تو اس سے زمین کو سرے پہنچے ذرا کیا اور ہواؤں کی گردش میں نشانیاں

ہیں عقلمندوں کے لیے۔ (۳) ذرا غور۔ ۲۰-۲۳: اور اس کے بعد زمین بھیلائی، اس میں سے نباتی اگلے صفحہ (۴)

لہذا انسان کو متبع بالکائنات کے ساتھ اس عمل الہی پر بھی نظر رکھنا چاہیے جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ قرآن کہتا ہے :

”فلینظر الانسان الى طعامه - انا صببنا الماء صبا - ثم شققنا الارض شقا - فابتنا فيها حبا - ونبا و قضا - و زمينا و نخلا - و حدائق غلبا - فاکتہ دابا - متاعا لکم و لانا لکم -“

وہاں ملاحظہ ہو کہ ساتھ ساتھ کائنات جیوانی کے مطالعہ پر بھی براہِ نگاہ کرتا ہے کیونکہ اسلامی تعلیم کی تکمیل کا صحیح راستہ یہی ہے اور ای کی مدد سے ایمان تک رسائی ہوتی ہے :

”افلا ينظرون الى الاابل كيف خلقت - والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت - فذكر الامانات مذکر -“

ای طرح وہ تاریخِ طبیعی اور حیوانیات کے مطالعہ کی تشبیح کرتا ہے :

”والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يشرب على ارجح - علق الله ما يشاء ان الله على كل شئ قدير -“

ایک اور مقام پر وہ حیوانات کے تشریحی اور ضلیاتی (Physiological) مطالعہ کی ہمت افزائی کرتا ہے :

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) اس کا پانی اور چارہ بھالا، اور پہاڑوں کو حیا، تمہارے اور تمہارے چاہوالوں کے خاندان کے لیے۔ (۱) بس۔ ۲۴-۲۲ تو آدمی کو چاہیے اپنے کھانے کو دیکھنے کہ ہم نے اچھی طرح پانی ڈالا، پھر زمین کو خوب چیرا، تو اس میں اگایا انداز اور انگر اور چارہ اور زیتون اور کھجور اور گئے باغیچے اور میوے اور دوب، تمہارے خاندان کے اور تمہارے چاہوالوں کے خاندان کے کو۔ (۲) حاشیہ۔ ۱۵-۲۱ تو کیا اونٹ کو نہیں دیکھتے کیا بنیایا، اور پہاڑوں کو کہ کیسے قائم کیے گئے اور زمین کو کہ کیسی بچائی گئی تو تم نصیحت سناؤ تم تو یہی نصیحت سنانے والے ہو۔

(۳) نور۔ ۵۴۔ اور اللہ نے زمین پر پہنچنے والا پانی سے بنایا تو ان میں سے کوئی اپنے پیٹ پر چلتا ہے اور ان میں سے کوئی دو پاؤں پر چلتا ہے، اور ان میں سے کوئی چار پاؤں پر چلتا ہے۔ اللہ بنا تمہارے جو چاہے، بیشک اللہ سب کچھ کر سکتا ہے۔



”وان کم فی الانعام لعبرة نسقیکم مانی بطونہ من بین قرث ودم لبنا خالصا سائغا لک اربین“  
 دوسری جگہ اُنہی دالی مخلوقات کے تحقیقی مطالعہ پر براہِ گنجہ کرتا ہے:  
 ”اولم یرد الی الطیر فوقہم صافات ویقفن ما یسکنن الا الرحمن انہ یکل شیء بصیر“  
 اس کے بعد یہ دیکھنا آسان ہے کہ یونانی حکمت کے خاتمہ کے بعد دنیا کی آئندہ ثقافتی  
 قیامت کا حقدار مسیحیت نہیں بلکہ اسلام تھا۔

## انڈونیشیا

(مسنڈ شاہ حسین رزاقی)

جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے  
 حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، معاشی و  
 ثقافتی تحریکوں، قومی اتحاد و استحکام کی جدوجہد، نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی  
 کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا  
 کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔

قیمت قم اول ۹ روپے  
 قیمت قم دوم ۷ روپے

ملے کاپتہ

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب دودا، لاہور

## ایران میں مختلف ادوار حکومت کے بانی

دیوکس (۶۰۸ تا ۶۵۵ ق۔ م)

ایران قدیم کی پہلی حکومت آلِ ماد نے ۶۰۸ ق۔ م میں تاسیس کی تھی۔ اس کا موسس دیوکس (Diokeas) نامی ایک شخص تھا۔ دیوکس کا مختصر ساحال لکھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان آریائی نژاد لوگوں کا ذکر کر دیا جائے جنہیں آلِ ماد کہا جاتا ہے۔ آلِ ماد ایران کے قدیم ترین باشندے تھے، جو آریائی نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ لوگ وسط ایشیائے کل کے چرائے گاہوں کی تلاش میں سر قند اور بخارا آئے لیکن یہاں کے حالات ان کے لیے سازگار نہ تھے اس لیے ان کا ایک گروہ شمالی ایران کے علاقہ میڈیا میں داخل ہوا جس میں آذربائیجان، عراقِ عجم اور کردستان کا کچھ علاقہ شامل تھا۔ آریاؤں کا ایک اور گروہ مشرقی ایران سے ہوتا ہوا جنوبی ایران کے علاقہ پارس میں آ بسا۔ آلِ ماد چھ قبیلوں پر مشتمل تھے۔ یہ لوگ شروع شروع میں دیوٹرچراتے تھے اور یہی ان کی گزراوقات کا ذریعہ تھا۔ پھر انھوں نے کھیتی باڑی کو اپنا پیشہ بنایا۔ یہاں بھی انھیں چین نصیب نہ ہوا کیونکہ اہلِ آسوریہ ان پر حملے کرتے اور ان کے مویشی زبردستی ہانک کر لے جاتے تھے۔ آخر آلِ ماد کے قبائل نے آسوریوں کو مستقل طور پر باج ادا کرنے کی شرط پر ان سے مصالحت کر لی۔

دیوکس آلِ ماد کے ایک قبیلے کا فرد تھا۔ یہ فرا اورٹس (Phraortes) کا بیٹا تھا جو قبیلے کے دوسرے دو عقائدوں کی طرح کھیتی باڑی کرتا تھا۔ دیوکس سن شعور کو پہنچا

تو اس کی ذہانت اور انصاف پسندی کی شہرت سب قبائل میں پھیلی۔ آلِ ماد اپنے مسائل کے حل کے لیے اس کے پاس آنے جانے لگے۔ کچھ عرصے کے بعد اس بہانے سے کہ لوگ اکثر اس کے پاس آتے ہیں اور وہ ہر شخص کے معاملات پر شخصاً توجہ نہیں دے سکتا، اس نے خلوت نشینی اختیار کر لی۔ اب یہ لوگ ایک ثالث بالجبر سے محروم ہو گئے، جو باہمی جھگڑوں کو منصفانہ طور پر طے کرتا، چوری چکادری کا سدِ باب کرتا اور بد امنی کو روکنے میں مدد دیتا تھا۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ملک میں طرح طرح کے فتنے سراٹھانے لگے۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر لوگوں نے فیصلہ کیا کہ آلِ ماد میں سے کسی کو اپنا بادشاہ بنایا جائے، جو ملک میں امن و امان قائم رکھے اور آسوریوں کے حملوں پر ملک کی مدافعت بھی کر سکے۔ دیوکس کے تدبیر اور انصاف پسندی سے وہ پہلے سے آگاہ تھا اس لیے سب نے متفقہ طور پر اسے اپنا بادشاہ منتخب کر لیا۔ اس طرح ایران کے قدیم خاندان آلِ ماد کی حکومت قائم ہوئی۔

بعض تذکرہ نویس لکھتے ہیں کہ دیوکس کی کوئی تاریخی شخصیت نہ تھی لیکن مشہور یونانی مورخ ہیرودوٹس نے اس کی تاریخی حیثیت ہونے کا ذکر کیا ہے جسے بحوالہ حسن برنیا ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

دیوکس نے بادشاہ منتخب ہونے کے بعد سب سے پہلے ذاتی حفاظت کے لیے فوج منظم کی۔ اس اہم کام سے فارغ ہونے کے بعد اس نے لوگوں کو اس بات پر آمادہ کیا کہ ملک کا ایک مستحکم دارالسلطنت بنایا جائے جس پر سب نے اتفاق کیا اور اس غرض کے لیے ہمدان کو منتخب کیا گیا۔

ہمدان کو آسوری تذکروں میں آمدا نہ لکھا گیا ہے۔ مہخامنشی عہد کے کتبوں میں ہمدان بصورتِ ”ہگمتان“ ملتا ہے۔ یونانی اسے اکباتان لکھتے ہیں :- ہمدان کو ہالونڈ کے دامن

میں واقع ہے جس کی بلندی سطح سمندر سے باوہ ہزار فٹ اور شہر ہمدان کی سطح سے چھ ہزار فٹ بلند ہے۔ اس کے مستحکم محل وقوع کے پیش نظر اسے دارالسلطنت بنانے کے لیے انتخاب کیا گیا تھا۔

یہاں شاہی محل تعمیر ہوا جس کے سات قلعے تھے۔ ہر قلعہ کے ارد گرد ایک مضبوط دیوار بنائی گئی، جو دوسرے قلعے سے ملتی تھی۔ آخری دیوار تمام دیواروں کے ارد گرد تعمیر کی گئی تھی۔ بادشاہ کا محل آخری قلعے کے اندر تھا۔ ان سات دیواروں کے رنگ جدا جدا تھے۔ بیرونی دیوار کا رنگ سفید، دوسری کا سیاہ، تیسری کا گہرا سرخ، چوتھی کا آبی، پانچویں کا ہلکا سرخ، چھٹی کا روپلی اور ساتویں کا سنہری تھا۔ اس قسم کی رنگ آمیزی کو اہل بابل سات سیاروں کی علامات سمجھتے تھے۔ چنانچہ فردوس کے معبد کا برج انہی سات رنگوں سے مزین تھا اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ ہمدان کی دیواروں کی رنگ آمیزی میں فکر بابل کو بھی دخل تھا۔ ہیرودوٹس دیواروں کا حجم بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ قلعہ ہمدان کی سب سے بڑی دیوار ایٹھن کی دیوار کے برابر تھی جس کے اندر تیس ہزار نفوس مقیم تھے۔

دیوکس نے آسوری بادشاہوں کی تقلید میں شاہی دربار میں حاضری کے لیے خاص آداب مقرر کیے۔ عریضہ پیش کرنے کے لیے یہ حکم تھا کہ مقررہ منصب دار کے سپرد کیے جائیں تاکہ وہ بادشاہ کی خدمت میں پیش کرے۔ بادشاہ خود ان عرضداشتوں پر غور کرتا اور حکم لکھ کر ان عرضوں کو لوٹا دیتا۔ کسی جرم کے موقع پر مجرم کو دربار میں پیش کیا جاتا اور بادشاہ جرم کی نوعیت کے مطابق سزا دیتا۔

دیوکس کسی کے سامنے نہ آتا تھا خصوصاً ان لوگوں کی نظر میں بادشاہ پر نہ پڑ سکتی تھیں جو مرتبے میں کبھی دیوکس کے برابر تھے یا جن کے ساتھ اس نے بچپن گزارا تھا۔ مقصد یہ تھا کہ وہ نہ دیوکس کو اپنے میں سے سمجھیں نہ دیوکس کی برتری انہیں گراں گزرے۔

دیوکس نے اپنی ۴۳ سالہ حکومت میں منتشر قبائل کو متحد اور منظم کیا، جس سے ملک میں

خوش حالی کے آثار پیدا ہوئے۔ اس عرصے میں آلِ مادہ دستورِ آسوریوں کو خراج ادا کرتے رہے نیز مساقرب، بادشاہِ آسوریہ کو بابل اور میلّام کی جنگوں سے فرصت بھی نہ ملی کہ ایران کے اس کوہستانی علاقے پر لشکر کشی کرتا اس لیے ملک میں مکمل امن و سکون قائم رہا۔

آلِ ماد کی حکومت کا موسس دیوکس اپنے جانشینوں کے لیے ایک پُر امن اور مستحکم حکومت قائم کر کے ۶۵۵ ق م میں دنیا سے رخصت ہوا۔

## کوروش اعظم، دورِ منہاشی کا بانی

(۵۵۰ تا ۵۲۹ ق م)

آلِ ماد کا آخری بادشاہ آستیاگس (Astyages) تھا۔ جب یہ تخت نشین ہوا، آلِ ماد کی حکومت مغربی ایشیا کی عظیم ترین حکومت سمجھی جاتی تھی۔ آستیاگس کے پیشرو کیاکسار (Cyaxares) نے آلِ ماد کی حکومت کا جاہ و جلال اس حد تک بڑھایا تھا کہ کوئی یہ نہ کہہ سکتا تھا کہ اس حکومت کے استحکام میں کبھی فرق آنے کا لیکن یہ استحکام زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکا اور ۵۵۰ ق م میں کوروش اعظم نے اس سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔

سائیکس لکھتے ہیں کہ آستیاگس لائقِ باپ کا نااہل فرزند تھا۔ اس کا بیشتر وقت سستی اور کاہلی کی نذر ہوتا تھا۔ وہ انتہائی فضول خرچ شخص تھا۔ اس کی توجہ زیادہ تر دربارِ ماد کے ظاہری شان و شکوہ پر ہی مرکوز رہی۔ درباریوں کے لیے قرمزی رنگ کی قیمتی پوشاکیں بنوائی گئیں جن کے کلمہوں پر زرد و زری کا کام ہوتا تھا اور پہلو کے ساتھ طلائی زنجیریں معلق رہتی تھیں۔ شاہی رسوم بڑے مٹاٹھ سے ادا کی جاتی تھیں۔ کامنوں اور جادوگروں کو دربارِ شاہی میں بڑی

اہمیت حاصل تھی۔ ان کے اقوال پر بادشاہ کا بڑا اعتقاد تھا۔ بادشاہ کا سب سے بڑا مشغلہ شکار تھا۔ اس لیے شکاری جانوروں کی پرورش کا خاص اہتمام کیا جاتا تھا۔ دیبا کے اجڑا ہوتے بڑے بڑے گائے تھے کہ امرا و عوام انھیں سخت ناپسند کرتے تھے۔ ملک میں بے اطمینانی کی لہر دوڑ رہی تھی۔ غالباً یہی وجہ تھیں کہ کوروش اعظم نے آنزان (Anshan) کی حیرت انگیز ریاست سے اٹھ کر جب میڈیا پر حملہ کیا تو اس نے باسانی اس عظیم مملکت پر فتح حاصل کر لی۔ کوروش اعظم آل مادی کی طرح آریائی نسل سے تعلق رکھتا تھا۔ آریائی قبائل مشرقی ایران سے ہوتے ہوئے جنوبی ایران یعنی پارس کے علاقے میں آباد ہو گئے۔ ان قبائل کی ایک شاخ ہخامنشی کہلاتی تھی۔ یہ ہخامنشی عین اس وقت پارس سے نکل کر عیلام جا پہنچے جب وہاں کی حکومت کو آسور بانی پال نے ختم کیا۔ یہاں ہخامنشیوں نے عیلام کی نئی حکومت کو شکست دے کر ہخامنشی حکومت قائم کی اور شوش کو اپنا پایہ تخت بنایا۔ کوروش اعظم کا تعلق انہی قبائل کے ساتھ تھا۔

کوروش اعظم سے پہلے ہخامنشی خاندان کے تین بادشاہ تھے پس (Theistses) کوروش اول اور کمبوجیہ (Cambyses) آنزان کے حکمران ہوئے۔ کوروش اعظم جس نے ایران میں ہخامنشی دور کی تاسیس کر کے دنیا کی تاریخ میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا کوروش دوم ہے۔

قدیم زمانے میں جس شخص نے بھی نئی سلطنت کی بنیاد ڈالی، اس کی پیدائش اور زندگی کے متعلق عموماً طرح طرح کی داستانیں مشہور ہوتی رہیں۔ کوروش دوم کے حالات پر بھی داستانوں کا دھند لگا چھایا ہوا ہے۔ ایک داستان مشہور یونانی مورخ ہیروڈوٹس نے بیان کی ہے جس کا اختصار ڈاکٹر مادی ہدایتی کے حوالے سے درج ذیل کیا جاتا ہے۔

آخری ماد بادشاہ آستیاگس نے ایک رات خواب دیکھا کہ اس کی بیٹی ماندان کے بطن سے ایک درخت پیدا ہوا ہے جس پر پتوں کی بجائے پرو بال ہیں اور اس درخت کا سایہ پورے ایشیا پر پڑ رہا ہے۔ بادشاہ نے کامنوں سے خواب کی تعبیر پوچھی۔ انھوں نے یہ تعبیر پیش کی کہ ماندان کے بطن سے جو بیٹا پیدا ہوگا وہ آلِ ماد کی حکومت ختم کر کے پورے ایشیا پر مسلط ہو جائے گا۔ ماندان کے بطن سے لڑکا پیدا ہوا تو آستیاگس کو خواب کی تعبیر یاد آگئی جس سے وہ سخت گھبرایا۔ اور اسے ٹھکانے لگانے کے لیے اپنے ایک محرم زاد شخص ہاریاگوس کے سپرد کر دیا۔ ہاریاگوس بادشاہ کے حکم سے سرتابی تو نہ کر سکتا تھا لیکن اس کے خونِ ناحق سے اپنے ہاتھوں کو رنگین بھی نہ کرنا چاہتا تھا۔ بادشاہ کے حکم کی تعمیل کے لیے اس نے نوزائیدہ بچے کو ایک گڈریے کے سپرد کر دیا جس کا نام متراواٹس (Mitradates) تھا۔ گڈریے کے ہاں کوئی اولاد نہ تھی اور جو موتی وہ زندہ نہ بچتی تھی۔ گڈریا بچے کو لے کر گھرا یا۔ اسی رات اس کی بیوی نے ایک مردہ بچے کو جنم دیا تھا۔ جب اسے پتا چلا کہ اس کا شوہر کسی بچے کو ہلاک کرنے کے لیے لایا ہے تو اس سے کہا کہ بچے کو ہلاک نہ کرے اس کی پرورش وہ خود اپنا بچہ سمجھ کر کرے گی۔ ممکن ہے یہی بچہ زندہ رہ جائے۔ شوہر اس بات پر آمادہ ہو گیا۔ چنانچہ زندہ بچہ رکھ لیا گیا اور مردہ بچہ ہاریاگوس کو دکھا کر یقین دلا دیا گیا کہ ماندان کا نوزائیدہ بچہ مار دیا گیا ہے۔

گڈریے کی بیوی نے بچے کا نام کوروش رکھا اور اس کی تربیت اپنے بیٹے کی طرح کرنے لگی۔ کوروش بہت ہونہار تھا۔ ایک دن وہ اپنے ہجولیوں کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ کھیل ہی کھیل میں بچوں نے اسے اپنا بادشاہ منتخب کیا۔ کوروش نے بادشاہ بن کر اپنے لیے محافظ اور ایلیچی مقرر کیے۔ اور حکومت کا کاروبار سنبھالا۔ اس کی اطاعت سب بچوں نے کی لیکن آلِ ماد کے ایک رئیس زادے نے کوروش کا حکم ماننے سے انکار کیا۔ کوروش نے نافرمانی کی اسے سزا دی۔ رئیس زادہ اس سزا پر سخت برا فروختہ ہوا اور اپنے والد سے شکایت کی۔ رئیس دربار میں پہنچا اور گڈریے کے بیٹے کی گستاخی کی شکایت کی۔ بادشاہ نے گڈریے کو معیٹے کے حاضر ہونے کا حکم دیا۔ دونوں

بادشاہ کی خدمت میں پیش ہوئے۔ بادشاہ نے کوروش کو سخت سمرزاش کی اور کہا "تم ایک گدار بیٹے کے بیٹے ہو تمہیں یہ جرات کیونکر ہوئی کہ ایک امیر زادے کو سزا دو؟" کوروش نے بادشاہ کو اپنے بادشاہ بننے کی داستان سنائی۔ اور کہا کسی ملک کا بادشاہ اپنے کسی باغی کو سزا دینے کا مجاز ہے تو بازی کا؟ بادشاہ اپنے مجرم کو سزا دینے کا مجاز کیوں نہیں۔ بادشاہ اس کی باتیں غور سے سنتا رہا اتنے میں استیاگس کی نظر اس کی پیشانی پر پڑی اور اس میں اسے خود اپنی شباهت نظر آئی۔ بادشاہ نے امیر کی دلجوئی کر کے اسے رخصت کر دیا اور گڈریے سے پوچھا کہ کیا یہ لڑکا اسی کا ہے۔ گڈریے نے حقیقت کو چھپانا چاہا لیکن بادشاہ کی تعزیر کا خوف غالب آیا اور اس نے رماری سرگزشت من و عن بیان کر دی۔ بادشاہ نے کاہنوں کو بلایا اور ماندان کے بچے کے زندہ ہونے کا حال بتایا اور ان سے خواب کے تباہ کن اثر سے محفوظ رہنے کی تدبیر پوچھی۔ انھوں نے جواب میں کہا "اگر وہ بچہ جس کے مردانے کا حکم بادشاہ نے دیا تھا، اب تک زندہ ہے، تو مجھ لینا چاہیے کہ اسے خدا کی حمایت حاصل ہے۔ لیکن وہ لڑکا ایک بار بادشاہ بن چکا ہے، اب دوسری مرتبہ اس کے بادشاہ بننے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے بادشاہ کو اب کسی قسم کی تشویش نہ ہونا چاہیے۔" کاہنوں کا یہ جواب سن کر استیاگس مطمئن ہو گیا لیکن اس کے باوجود ہاریاگوس کی حکم عدولی پر اسے سخت غصہ تھا۔ چنانچہ اس نے ہاریاگوس کے بیٹے کو ہاک کر دیا۔ ہیرڈوٹس نے اس سلسلے میں یہ کہا بہت امیر واقعہ بھی لکھا ہے کہ ہاریاگوس کو ایک ضیافت میں خود اسی کبیٹے کا گوشت کھلایا گیا۔ ہاریاگوس کو اس حقیقت کا علم ہوا تو خاموش ہو رہا اور بظاہر اپنی فرماں برداری میں کوئی فرق نہ آنے دیا، لیکن حقیقت میں وہ اپنے بیٹے کا داغ سینے میں لیے ہوئے موقع کا منتظر رہا۔

حالات نے ہاریاگوس کے انتقام کے لیے زمین ہموار کر دی۔ اس کی مختصر سرگزشت یہ ہے کہ ہارس کے آریائی قبائل اپنے آپ کو آلہ ماد سے برتر سمجھتے تھے۔ اور ان کی اطاعت کو بادل ناخواست ہی برداشت کر رہے تھے۔ اب ان کے دلوں میں قومیت کی لہر پیدا ہوئی اور وہ آلہ ماد کا جو آثار چھینکنے کی تدبیریں کرنے لگے۔ ادھر استیاگس کی فضول خرچی، نااہلی اور غفلت شکاری کی وجہ سے



میڈیکل لوگوں کے دلوں میں اس کے خلاف نفرت کے جذبات موجزن ہو گئے، اور اس سے نجات حاصل کرنے کی فکر کرنے لگے۔

ہاریاگوس نے استیاگس سے انتقام لینے کے لیے کوروش کے باپ کمبوجیہ سے رابطہ قائم کیا جو ریاست آئران کا حکمران تھا۔ اس نے آلِ ماد کی حکومت کے داخلی حالات سے کمبوجیہ کو آگاہ کر دیا۔ کمبوجیہ کی حیثیت ایک معمولی حکمران کی تھی لیکن آلِ ماد کی حکومت کی کمزوری نے اسے حملے کی ترغیب دلائی۔ کوروش اس عرصے میں بارہا اپنی عقل و دانش اور شجاعت سے یہ ثابت کر چکا تھا کہ حکمرانی کی صفات اس میں بد بجز احسن موجود ہیں چنانچہ ہمدان پر حملہ کرنے کی ہم اس کے سپرد کی گئی۔

کوروش لشکر کشی کی تیاری کر رہا تھا کہ بابل کا بادشاہ نبونید (Nabonidus) جو استیاگس کو اپنا دشمن سمجھتا تھا، کوروش کا حلیف بن گیا اور فوجی امداد کی پیش کش کی۔ استیاگس کو صورت حال کا علم ہوا تو اس نے اپنے ہی زخم خوردہ جرنیل ہاریاگوس کو سالارِ لشکر مقرر کر کے فوجی تیاری کا حکم دیا۔

کوروش نے میڈیا پر لشکر کشی کی تو اسے یقین تھا کہ داخلی حالات استیاگس کو فوراً ہتھیار ڈال دینے پر مجبور کر دیں گے، لیکن خلاف توقع یہ جنگ تین سال تک جاری رہی اور مختلف مقامات پر لڑی گئی۔ ہاریاگوس پہلی ہی جنگ میں دشمن سے جا ملا تھا۔ آخری حملہ کوروش نے ۵۵۳ ق م میں مصر (تحت جمشید) پر کیا۔ اس موقع پر جو جنگ ہوئی اس میں خود استیاگس بھی شریک تھا۔ کچھ عرصہ مقابلہ کرنے کے بعد استیاگس شریک ہو گیا۔ اور اس کی فوج نے ہتھیار ڈال دیے۔ پاری آلِ ماد کے دارالسلطنت میں فاختانہ داخل ہو گئے اور حکومت کے قدیمی خزانے کوروش کے تصرف میں آ گئے۔ کمبوجیہ نے بالآخر میڈیا اور پارسی کی حکومت کوروش ہی کو سونپ دی۔ کوروش نے اپنے مورث اعلیٰ کے نام پر ہخامنشی حکومت کی تاسیس کی اور اس نے پاندارگد نیسیلے کے نام پر پاندارگد شہر بسایا جہاں اس نے شاہی محلات تعمیر کرائے اور ان میں جواہرات کے خزانے منتقل

کر دیے جو اسے تخت جمشید کی فتح پر ہاتھ لگے تھے۔ یہ خزانے سکندر اعظم کے حملے پر جوں کے توں محفوظ رہے۔

ہدایتی لکھتے ہیں کہ ماد قبائل نے مغلوب ہو کر پارسى حکمران کا پورا پورا ساتھ دیا اور فاتح کے تمدن کو ترقی دینے کے لیے پارسیوں کو اپنے قوانین سے آشنا کرایا۔ انھیں ابجد کے ۳۶ حروف سکھا کر ایرانی زبان سے متعارف کرایا اور خاک رس کی بجائے قلم پر لکھنے کے طریقے سکھائے۔

لیڈیہ کی فتح

لیڈیہ کا بادشاہ آیات تھا جس کی وفات پر اس کا بیٹا کرزوش (Croesus) اس کا جانشین ہوا۔ اس نے اپنے پیشرو کی طرح سلطنت کو وسیع کرنے کی کوشش کی، اور یونانیوں کے مقبوضات جو ایشیائے کوچک میں تھے اپنی فکر میں شامل کر لیے۔ مارداس کا بایہ تخت تھا۔ آل ماد کا آخری بادشاہ استیاگس اور آیات آپس میں قرابت دار تھے اور حلیف بھی تھے اس لیے کرزوش کو کرزوش اعظم کی فتح سے تشویش ہوئی۔ لیکن وہ ہر خطرے کا مقابلہ کرنے کو تیار تھا۔ اس نے نئی صورت حال کے پیش نظر اپنا ایلچی تھنے تحائف دے کر اسپارٹا کے بادشاہ کے پاس بھیجا اور اسے فوجی کمک بھیجنے پر آمادہ کر لیا۔ پھر مصر کے حکمران آمازیس (Amasis) اور بابل کے حکمران بنوئید کے پاس بھی ایلچی بھیجے اور جیسا کہ یہ حکومتیں بھی آل ماد کی شکست سے متاثر ہوئی تھیں، انھوں نے بھی کرزوش سے معاہدہ دوستی کر لیا۔ اس کے علاوہ ایک ایجنٹ کو ذکیثرو دے کر یونانی اجیروں کی فوجی خدمات حاصل کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ بظاہر صورت حال کرزوش کے حق میں تھی لیکن یہ ایجنٹ بھاگ کر آیا کہ انہیں پہنچ گیا اور اس سے گمانہ اتحاد کا راز کرزوش اعظم کو بتا دیا۔

کوروش نے پیشتر اس کے کہ کزروش کی مدد کو اس کے اتحادی آتے، لیڈیہ کی طرف پیش قدمی کی اور کزروش نے ایران پر حملہ کرنے کے لیے فوجیں بڑھائیں۔ دونوں بادشاہوں کی پہلی مدھیٹر پتیریا (Patiria) کے دشت میں ہوئی۔ کزروش کو یہ انتظار تھا کہ اتحادی لگ بھگ ہیں گے لیکن کمک نہ پہنچ سکی۔ کزروش اور کوروش کی فوجوں کی جنگ دن بھر ہوتی رہی جس میں اطراف کا بہت جانی اور مالی نقصان ہوا لیکن فتح و شکست کا فیصلہ نہ ہو سکا۔ کزروش نے یہ دیکھ کر کہ اس کی فوج کی تعداد ایرانیوں سے کم ہے پسپا ہو جانا مناسب سمجھا۔ اسے یہ خیال تھا کہ کوروش شدتِ سرا کی وجہ سے سارو کی طرف پیش قدمی نہیں کر سکے گا اور کرے بھی تو پیچھے سے اسے بابل کی طرف سے حملے کا خطرہ ہوگا۔ اس عرصے میں مصریوں، بابلیوں اور اسپارٹا والوں کے لشکر بھی پہنچ جائیں گے۔

فتح سارو

سارو واپس پہنچ کر کزروش نے اتحادیوں کے پاس اپنے سفیر بھیجے اور تقاضہ کیا کہ پانچ ماہ کے عرصے میں کمک لازماً بھیج دی جائے۔ اور کوروش نے بابل کے بادشاہ بنوینڈ سے مذاکرات شروع کیے اور ان کے مابین معاہدہ طے ہو گیا۔ کوروش عقبی حملے سے مطمئن ہو کر آگے بڑھا۔ کزروش اس خیال سے مطمئن ہو بیٹھا تھا کہ ایسے موسم میں جب کہ پہاڑوں کی چوٹیاں برف پوش ہیں، کوروش پیش قدمی نہ کر سکے گا اور موسم سرما کی محفوظ مقام پر گزرنے پر مجبور ہوگا۔ اس لیے جنگی تیاریوں میں عجلت کی ضرورت محسوس نہ کی یہاں تک کہ یونان کے اجیررہا ہی جو عارضی طور پر رکھے گئے تھے، وہ بھی واپس بھیج دیے۔ لیکن کوروش کی راہ میں نہ برف کے طوفان حائل ہو سکے نہ پہاڑوں کی تنگ گھاٹیاں اسے روک سکیں۔ وہ راستے کی مشکلات کو عبور کرتا ہوا لیڈیہ کی حدود میں آپہنچا اور سارو کی طرف پیش قدمی جاری رکھی۔ کزروش کو اچانک کوروش کے آنے کی خبر ملی تو اس کی حیرت اور دہشت کی کوئی انتہا نہ تھی۔ دشمن سر پر آپہنچا تھا لیکن موسم بہار سے پہلے اتحادیوں کی طرف سے کمک کے پہنچنے کا کوئی امکان نہ تھا۔ اب اس کے

سارا دلوں کی ہمارے کار نہ رہا کہ نہ تھا ہم سے جنگ کرنے کے لیے اپنی سزا و فوج لے کر میدان میں  
 نکلے چنانچہ سارا دلوں کی ہمت پر غور کے میدان میں اطراف کے لشکروں نے صف کشی کی۔  
 کزدوش جانتا تھا کہ لیدر کا سولہ فوج کی ایمانی فوج جو برتری حاصل ہے اس لیے اس نے اپنے فوجی  
 جرنیل ہارباگوں کے مشورے پر عمل کیا اور بار برداری کے اونٹ اگلی صفوں میں لگا کر ٹپے کیے۔  
 کزدوش کے گھوڑے انھیں دیکھ کر ہلے اور بے لگام ہو گئے۔ آخر انھیں گھوڑوں سے اتار ڈالا  
 اور دست بدست جنگ کرنے لگے۔ انھوں نے جم کر مقابلہ کیا لیکن بالآخر ایرانیوں کے ساتھ  
 نہ ٹھہر سکے۔ ایرانیوں نے بے بسے حملے کر کے انھیں ہٹا کر دیا۔ ہاربا کزدوش کا لشکر حلقہ  
 کے قلعے میں محصور ہو گیا۔ قلعہ بہت محفوظ تھا اور اس کے ارد گرد کی فصیل نہایت مضبوط تھی۔ ایک  
 طرف ہاربا کی بھرتی تھی جو ایک دم بند ہو گئی تھی اور اس طرف سے گزرنا ممکن نہ تھا اس لیے اس  
 حصے کی مضبوطی کھنڈن کی ضرورت نہ سمجھی گئی تھی۔ محاصرہ چالیس دن تک جاری رہا لیکن محصور فوج  
 ہتھیار نہ ڈالے کزدوش نے ضرورت حال سے متاثر ہو کر اعلان کیا کہ جو ایرانی ہلال باز سب سے  
 پہلے قلعے میں داخل ہو گا اسے دیکھ کر صلہ غلام دیا جائے گا۔ آخر ایک دن اتفاق ایسا ہوا کہ محصورین  
 میں سے ایک سپاہی کے گھبراہٹ میں بائیں جانب پھرتے گرا اور وہ بڑی تیزی سے دروازہ پر  
 کودا اور خود اٹھا کر بھرتی اندر چلا گیا اور قلعہ میں اتر گیا۔ ایک ایرانی دیکھ رہا تھا۔ وہ اپنے  
 ہم وطنوں کو مصدقہ حال سے آگاہ کر کے اسی غیر محفوظ مقام سے کود کر شہر میں داخل ہو گیا۔  
 اس کے بعد بھی کچھ لڑکیاں ان میں تھیں اور ایرانی فوج کو دینگے۔ اور شہر کا ورطانہ کزدوش کے لیے گول  
 دیا گیا۔ پورا لشکر شہر میں داخل ہو گیا اور سب محصورین کے لیے ہتھیار ڈالنے کے سولہ اور کئی ہزار  
 نہ تھا۔

کزدوش شکست کی دلت جدا شہر کے پھرتے گئے ہوائے اللہ میں کود پڑا۔  
 کو معلوم ہوا تو اس نے فوراً ایک ہزار سپاہیوں کو ساتھ لے کر کزدوش کو زندہ آتش ہونے سے  
 بچا لیا گیا۔

سارو کی فتح کے بعد ایشیائے کوچک کے یونانی مقبوضات بھی کوروش کے تسلط میں آگئے۔ ان مقبوضات کی حکومت ہارپاگوس کے سپرد کر دی گئی اور سارد کا حکمران کوروش نے اپنے ایک معتمد خاص پارسی تابال (Tabal) کو بنایا اور ہمدان واپس چلا گیا۔

ان فتوحات کے بعد کوروش نے مشرق کا رخ کیا اور ۵۴۵ تا ۵۳۹ ق م میں بحیرہ خزر اور ہند کے مابین بسنے والی اقوام سے جنگ میں مصروف رہا۔ اس عرصے میں اس نے بلخ، مرداسعد اور دریائے سیحون تک کا سب علاقہ مسخر کر لیا پھر سیتان اور مکران کو بھی اپنی مملکت میں شامل کیا۔

### تسخیر بابل

بابل کو بخت نصر (Nebuchadnezzar) نے ایک عظیم سلطنت بنایا تھا۔ اب وہاں کا حکمران بخت نصر کا داماد بنوئید تھا۔ یہ حکمران بابل کے کامیوں کے زیر اثر تھا۔ اس کی زیادہ تر توجہ آثار قدیمہ کی طرف تھی۔ اس کی بڑی مصروفیت یہ تھی کہ کھدائی کرنا کر قدیم معبدوں کے آثار نکلائے اور یہ معلوم کرے کہ ان کی تعمیر کن بادشاہوں نے کرائی اور کب کرائی۔ اور پھر ان معبدوں کو از سر نو تعمیر کرائے۔ یہ شوق اسے مہلت نہ دیتا تھا کہ امور سلطنت کی طرف توجہ دے۔ اس لیے حکومت کی باگ ڈور اس نے اپنے بیٹے بالشازر (Balshazzar) کے ہاتھوں میں دے رکھی تھی۔

بنوئید نے اور، اودوک اور ایریدو نام کے دیوتاؤں کو بابل میں منگوایا تھا جس کی وجہ سے اکثر شاہن اس کے مخالف ہو گئے۔ ان کو یقین تھا کہ بابل کے دیوتاؤں کا خدا مردوک بنوئید کی اس حرکت سے ناراض ہے۔ چنانچہ اب وہ اس کی تباہی کی پیش گوئیاں بھی کرنے لگے تھے۔

بنوئید کو کوروش کے تسلط کی وجہ سے اب تشویش لاحق تھی۔ چونکہ بابل کی تمام شاہراہوں کے لیے خطرہ پیدا ہو گیا تھا، جن کے ذریعے دنیا بھر کی دولت بابل کے خزانوں

میں آتی رہتی تھی۔ ساتھ ہی اسے کوروش کے حملے کا اندیشہ بھی بے چین رکھتا تھا۔

کوروش اعظم ایسا بادشاہ اپنی ہمتاگی میں بابل کی طاقتور خود مختار حکومت کو برداشت نہ کر سکتا تھا۔ چنانچہ ۵۳۹ ق م میں بابل پر حملہ کرنے کی تیاریاں مکمل کر کے دجلہ کے کنارے کنارے آگے بڑھتا آیا۔ کوروش کو احساس تھا کہ بابل دفاعی لحاظ سے بہت مستحکم شہر ہے اس کے ارد گرد بخت نصر کی بنائی ہوئی ناقابلِ تسخیر فصیل ہے۔ یہ فصیل ایران اور بابل کے مابین باہمی سرحد تھی۔ کوروش اگر سرزمین بابل میں پہنچنے کے لیے یہی راستہ اختیار کرتا تو اسے کافی عرصہ دیوار کے سائے میں انتظار کرنا پڑتا۔ دوسری طرف دریائے دجلہ حائل تھا جس کو عبور کرنا ممکن نہ تھا۔ آخر جب دجلہ میں پانی کم ہو گیا تو کوروش کے حکم سے دجلہ کا رخ موڑ دیا گیا اور اس طرف سے ایرانی لشکر سرزمین بابل میں داخل ہو گیا۔ شمالی طرف سے کوروش نے بابل کی

مشہور چھاونی اپیس (Opiš) پر حملہ کیا۔ جنوبی سمت میں کوروش کا جرنیل گریاس (Gobryas) بڑھا جہاں بنو نید خود لشکر لیے موجود تھا۔ گریاس بائیں لشکر کو پسپا کر کے باروک ٹوک شہر بابل میں داخل ہو گیا۔ اور فتح یاب کوروش کی بادشاہت کا اعلان کر دیا گیا۔ کوروش جب خود بابل میں داخل ہوا تو اہل بابل نے اسے نجات دہندہ سمجھ کر اس کے قدموں پر انگلیں بچھائیں۔ کوروش نے فرمان صادر کیا کہ کسی قسم کی لٹ مار نہ کی جائے اور معبدوں کا پورا پورا احترام کیا جائے۔ یہاں صرف یہ ناخوشگوار واقعہ پیش آیا کہ بنو نید کے بیٹے بالشر نے اطاعت سے منہ موڑا اس لیے گریاس نے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ اس فتح کی مثالیں بہت کم ملتی ہیں کہ ایک مقدس شہر جس کے دیوتاؤں کے احکام دینا بھر میں مانے جاتے تھے اور جس کے تدن کے ڈنکے چاروں گ عالم میں بجتے تھے، اتنی جلدی اور بغیر کسی مزاہمت کے غیر ملکی حکمران کے ہاتھ میں چلا گیا۔

یہودیوں کی تالیفِ قلوب

کچھ عرصہ پہلے ۵۸۶ ق م میں بخت نصر نے بیت المقدس کو فتح کر کے یہودیوں کے مشہور معبد سلیمان کو تباہ کیا تھا۔ اور یہودیوں کے بادشاہ اور اس کے خاندان کی تدلیل میں کوئی کسر اٹا نہ دیکھی تھی۔

اسی بدانتہاد کو کہ وہ ہزار باغناں برباد یودیوں کو اسیر کر کے بابل لے گیا تھا، جو بابل کی فتح کے وقت بابل ہی میں مقیم تھے۔ ان کے دو عالی پیشوا شارت ویا کرتے تھے کہ خدا صلیبی ایک ایسے شخص کو بھیجے گا جو قوم یودیوں کو بابل کی اسیری سے نجات دلا سکے گا اور بہت جلد یودی قوم اپنے گمراہوں کو واپس جو جائے گی۔ آخر کدوش نے انہیں خانہ لالہ مار حکم دیا کہ تم یودی اپنے وطن کو واپس جانا چاہیں انہیں نہ روکا جائے اور معبد سلیمان کو جسے تخت نظر ہے تباہ کیا تھا خزانہ حکومت سے دوسرے تعمیر کر دیا جائے۔ سونے پاندی کے بقیں جو محل قیمت کے طور پر لائے گئے تھے نوٹا دیے جائیں کدوش کا یہ فرمان سن کر یودی مرد و زن، آقا و غلام سب بیت المقدس چلے گئے۔ کدوش کو جب یقین ہو گیا کہ بابل کے لوگ ایرانی حکومت آگے دو قادیار ہیں گئے تو گبر یا س کہ ویاں کی حکومت سونپ کر ایران واپس چلا گیا۔

### کدوش کی وفات

کدوش کی زندگی کی آخری مہم کے متعلق کوئی مستند بات معلوم نہیں ہو سکی مگر یہی سائیکس نے صرف اسی قدر لکھا ہے کہ وہ وسط ایشیا میں بغاوت فرو کرنے کے لیے گیا تھا لیکن اس مہم میں وہ ۵۶۹ ق م میں ہاک ہو گیا۔

اس کی وفات کے متعلق متعدد روایات بیان کی گئی ہیں۔ سائیکس ہر دوت کے حوالے سے لکھے ہیں کہ کدوش نے ماسارات (Massagetae) قبائل کی ہاک تو مسیرس (Tomiris) کو اپنے غلط رجحیت میں لانا چاہا لیکن اس نے اس عظیم فاتح کی خواہش کو اپنے حقارت سے ٹھکرا دیا۔ اس پر باغ و خنہ ہو کر اس نے تو میرس کے علاقے پر لشکر کشی کی۔ ہاک کے ہر اول دتے پیا ہو گئے اور اس کا بیٹا جو دلہن تھا اسیر ہو گیا اور بالآخر اس نے طرکشی کوئلہ کی ہاک نے موت نہاری اعصاب کی قویوں نے ایک دوسرے میدان جنگ میں صف آرائی کر کے

نایت بے جگر می سے کوروش کا مقابلہ کیا جس میں یہ فاتح عظیم ہلاک ہو گیا۔ اس کی لاش ۵۲۰ ق م میں بازار گدلائی گئی۔ جہاں ابدی نیند سونے کے لیے اسے دفن کر دیا گیا۔ اس کا مقبرہ بازار گد کے نزدیک واقع ہے۔ یہ مقبرہ اب تک قائم ہے اور شہداء و سلیمان کے نام سے مشہور رہا ہے۔

ہنہانشی دور کے بانی کے خصائل

تاریخ قدیم میں کوروش اعظم کو بہت ممتاز درجہ حاصل ہے۔ وہ ان چند عظیم بادشاہوں میں سے تھا جنہیں دنیا کبھی فراموش نہیں کر سکتی۔ عہد قدیم و جدید کے مورخ اسے کوروش اعظم کے لقب سے خطاب کرتے ہیں اور اسے ہنہانشی دور کا بانی لکھتے ہیں۔ اس کی سلطنت دریائے سیحون سے لے کر بحیرہ احمر تک پھیلی ہوئی تھی۔ کوروش اعظم کی شہرت محض سلطنت کی وسعت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ اس کے خصائل کی وجہ سے تھی۔ اس کی سیاست ظلم و ستم کی بجائے مہر و محبت پر مبنی تھی۔ اس سے پہلے آسور کے بادشاہ اپنی وحشت و بربریت پر ناز کیا کرتے تھے۔ وہ اس بات پر فخر کرتے تھے کہ جس سلطنت پر انھوں نے فتح پائی اس کے آثار صفحہ ہستی سے مٹا دیے۔ ہزاروں کی زبانیں حلق سے کھجوا دیں، ہزاروں کے سر کٹوا کر ان کے مینار کھڑے کیے۔ ملکوں کو اس طرح زیر و زبر کیا کہ وہاں کسی حیوان کی آواز بھی سنائی نہیں دیتی تھی۔ آسوری فاتحین حریفوں کے بچوں تک کو زندہ جلادیتے تھے۔ بابل اور مصر کے بادشاہوں کا طریق کار بھی کچھ مختلف نہ تھا لیکن کوروش نے اس ظالمانہ سیاست کو پہلی مرتبہ بدلا۔ اس نے جس بادشاہ پر فتح پائی اسے قتل نہیں کیا اور نہ اس کے لواحقین کا خون بہایا جس شہر کو مسخر کیا وہاں کے باشندوں کو امن و امان کی ضمانت دی۔ معبدوں کا ہمیشہ احترام کیا۔ مفتوح قوم کے جو معبد تباہ ہوئے انھیں از سر نو تعمیر کرایا۔ غاصب حکمرانوں نے مطلوب اقوام سے جو مال و متاع چھینا وہ کوروش اعظم نے انھیں لوٹا دیا۔ چنانچہ بنی اسرائیل کے پانچ

(۱) داریوش اعظم سے پہلے یہ شہر ہنہانشی بادشاہوں کا پایہ تخت تھا اب یہی شہر شہد مرقاب کے نام سے مشہور ہے۔



ہزار چار سو چاندی سونے کے برتن ذہنی اسرائیل کو لوٹائے۔ اس نے لیڈیہ کے بادشاہ پر فتح پائی تو اسے قتل نہیں کیا۔ بنونید بادشاہ بابل نے آگ میں کود کر خودکشی کر لی چاہی لیکن اسے زندہ نکلوا لیا گیا۔ یہاں تک کہ جب اطاعت سے رد گردانی کرنے کی وجہ سے بنونید کا بیٹا بالشتر زگر یاس کے حکم سے قتل کیا گیا تو کوروش نے ایرانی لشکر اور دوبار کو اس کا ماتم منانے کا حکم دیا۔

کوروش ماہر سیاستدان تھا۔ کوروش پر اس نے جو فتح پائی اس کے سیاسی شعور کا ثبوت تھا۔ بابل پر اس کا حملہ اس کے حزم و احتیاط اور دور بینی کا شاہد ہے۔ بابل میں داخل ہونے کے لیے دریائے دجلہ کا رخ موڑنا ایک فوق العادۃ کام تھا لیکن یہ بھی اس کے تدبیر سے انجام پذیر ہوا۔ وہ فنون جنگ کا ماہر تھا۔ اس نے فوج میں وہ روح پیدا کر دی تھی جو بڑی سے بڑی ہم میں اس کا ساتھ نہ چھوڑتی تھی۔ کونت گوبی نو (Conte de Gobinea)<sup>(۱)</sup> اس بادشاہ کی تعریف میں لکھتا ہے کہ کوروش کی اس دنیا میں کوئی مثال نہیں ملتی۔ وہ ایک مسیح تھا، ایک جو انفرادیت اور دوسروں پر برتری حاصل کرنا اس کا مقصد تھا۔

(۱) ایران باستان مصنف حسن پیرنیا جلد اول ص ۴۶

(۲) ایران باستان ص ۴۷

## طلاق ثلاثہ بیک مجلس

عالمی قوانین کا آرڈی نینس چند معمولی غامیوں کے باوجود اس وقت ہمارے معاشرے کی عالمی اصلاحات کے لیے نہایت ضروری ہے لیکن معلوم نہیں کیوں ہمارے بعض علماء نے اس کی مخالفت میں ایسا ماحول پیدا کر دیا ہے کہ عامۃ الناس طلاق کے مسنون طریقے کو غیر اسلامی سمجھنے لگے ہیں اور طلاق بدعت کو عین اسلامی۔ اگر ان کی یہ غلط فہمی دور کرنے کی کوشش کی جائے تو جواب ملتا ہے کہ اگر یہ طریقہ واقعی اسلامی ہوتا تو علماء اس کی مخالفت کیوں کرتے۔ کسی کو اگر اس بیان میں شک ہو تو وہ اپنے قرب و جوار میں عالمی قوانین سے دلچسپی رکھنے والے کسی عام آدمی سے پوچھ کر اپنی تسلی کر سکتا ہے۔ اس بارہ میں اگر علماء سے شکایت کی جائے تو وہ فرمائیں گے کہ ہم نے تو صرف یہ کچھ کہا تھا:-

”بلاشبہ یہ چیز بعض فقہی مذاہب کے نزدیک درست ہے لیکن حنفی مذہب کے خلاف ہے۔ حنفی مذہب میں اگر تین طلاقیں بیک وقت دی گئی ہوں تو اس سے طلاق مغلط واقع ہو جاتی ہے اور مطلقہ عورت سے اس کا سابق شوہر نہ تو عدت کے اندر رجوع کر سکتا ہے اور نہ عدت گزرنے کے بعد اس کے ساتھ پھر نکاح کر سکتا ہے جب تک اس کی تحلیل نہ ہو جائے۔ اس ملک کے باشندوں کی عظیم اکثریت حنفی ہے۔ ان حنفی باشندوں کو جو اعتماد ابر حنیفہ رحمۃ اللہ علیہا اور مذہب حنفی کے ائمہ و فقہاء کے علم و تقویٰ پر ہے وہ اعتماد

آج کل کے قانون سازوں پر نہیں ہے۔

(عالمی قوانین پر طلاق کے اعتراضات صفحہ ۱۸)

عوام کے لیے اس سے زیادہ کہنے کی کیا ضرورت تھی۔ وہ تو پہلے ہی بیک وقت تین طلاق دینے کو اصل طلاق سمجھتے تھے مولانا مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں آج کل عام جہالت کی وجہ سے ہر طلاق دینے والا تین ہی طلاق دیتا ہے اور عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ تین سے کم میں طلاق مکمل نہیں ہوتی۔

(عالمی قوانین پر مختصر تبصرہ صفحہ ۶۲)

اور جب یہ کہہ دیا جائے کہ یہ حنفی مذہب کے خلاف ہے تو عامۃ الناس کا اس میں کیا قصور ہے کہ وہ اس کو غیر اسلامی سمجھنے لگیں۔ حالانکہ جس چیز کو حنفی مذہب کے خلاف کہا جا رہا ہے وہ حنفی مذہب کے نزدیک طلاق دینے کا احسن طریقہ ہے۔

علمائے مہذبہ بالاعتراف کے آخری فقرہ سے ایک بہت بڑی غلط فہمی پیدا ہو گئی اور عوام یہ سمجھنے لگے کہ طلاق دینے کا صحیح طریقہ وہی ہے جو حنفی فقہ میں ہے اور جو اصلاح کی جا رہی ہے وہ آج کل کے قانون سازوں کی کوشش ہے۔ گویا کہ سلف صالحین کو اس مسئلہ سے کوئی تعلق ہی نہیں رہا ہے۔ حالانکہ سلف صالحین کی ایک بڑی جماعت کا صرف یہ مسلک ہے اور وہ طلاق بدعت کو بالکل ناجائز سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس جو ائمہ طلاق ثلاثہ کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی انہی بدعت ہی شمار کرتے ہیں۔ اور اس کے شرعی اثر کو بطور سزا قائم رکھتے ہیں۔ ان صالحین امت کا مسلک نقل کرنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ طلاق مسنونہ اور طلاق بدعت کے فرق کو واضح کر دیا جائے۔

مسنون طلاق اور طلاق بدعت میں فرق

اس وضاحت کے لیے بھی ہم اپنی طرف سے ایک لفظ بھی نہیں کہتے بلکہ وہی نقل کر دیتے

ہیں جو مولانا مفتی محمد شفیع نے اس بارہ میں لکھا ہے۔ فرماتے ہیں:-

”تین طلاق بیک وقت دینا قرآن و سنت کی رد سے گناہ اور ایک مکروہ عمل ہے جس تک پہنچنا منشاء قرآن کے خلاف ہے۔ کیونکہ قرآن کریم نے واضح طور پر یہ بتا دیا کہ طلاق دینے کا صحیح اور جائز طریقہ یہ ہے کہ دو مرتبہ تک دی جاسکتی ہے (الطلاق مرتان) اس کے بعد تیسری طلاق کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے جائز طریقہ سے تہاذر کر کے تیسری طلاق دے ہی وہی تو اب اس کی سزا یہ ہے کہ دوسری شادی اور پھر اس سے جدائی کے بغیر ان کا آپس میں تجدید نکاح بھی نہ ملو۔“

(عائلی قوانین پر مختصر تبصرہ صفحہ ۶۳)

اس کے بعد یہ غلط فہمی دوہو جانی چاہیے کہ یہ آج کل کے قانون سازوں کا کام نہ ہے۔ مسلمین امت کی ایک بڑی جماعت اس طرف گئی ہے۔ علامہ شوکانی فرماتے ہیں :-

وذهب طائفة من اهل العلم الى ان الطلاق لا يثبت بالطلاق بل تقع واحدة فقط وقد حكى ذلك صاحب البحر عن ابى موسى وروايته عن علي عليه السلام و ابن عباس و طائفة و عطاء و جابر بن زيد و الهادي و القاسم و الباقر و الناصر و احمد بن حنبل و عبد الله بن موسى بن عبد الله و روايته عن زيد بن علي و اليه ذهب جماعة من المتأخرين منهم ابن تيمية و ابن القيم و جماعة من المحققين و قد نقله ابن مغيث في كتاب الوفاق عن محمد بن رباح و نقل الفخرى بذلك من جماعة من مشايخ قرطبة محمد بن بقى و محمد بن عبد السلام و غيرهما و نقله ابن المنذر عن اصحاب ابن عباس كخطار و طائفة و عمر بن دينار و حكاة ابن مغيث ايضا ذلك الكتاب عن علي و ابن مسعود و عبد الرحمن بن عوف و الزبير و ذهب بعض الامامية الى انه لا يقع بالطلاق المتتابع شي لا واحدة ولا اكثر منها و قد حكى ذلك عن بعض التابعين و روى عن ابن علقمة و هشام بن الحكم و به قال ابو عبيدة و بعض اهل الظاهر و سائر من يقول ان الطلاق البدعي لا يقع“

ذیل الاوطار جلد ششم ص ۲۳۱

(ترجمہ) اہل العلم کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ ایک ساتھ منہ سے ایک سے

زیادہ طلاقیں کئے سے صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ صاحب البحر نے بیان کیا ہے کہ حضرت ابو موسیٰ تمیمک روایت میں حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت طاؤسؓ، حضرت عطاءؓ، حضرت جابر بن زیدؓ، امام السادہؓ، امام القاسمؓ، امام الباقرؓ، امام الناصرؓ، اور احمد بن عیسیٰ، عبداللہ بن موسیٰ بن عبداللہ اور حضرت زید بن علیؓ کا یہی مسلک نقل کیا ہے۔ اور علمائے متاخرین کی ایک جماعت کا بھی یہی مسلک ہے جن میں حضرت امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم اور محققین کی ایک جماعت شامل ہے۔ ابن مغیث نے کتاب الوثائق میں محمد بن رضا کا یہی مذہب نقل کیا ہے اور انحرزی نے قرطبہ کے علماء کی ایک جماعت مثلاً محمد بن یحییٰ اور محمد بن عبدالسلام وغیرہا سے یہی نقل کیا ہے اور ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ کے تلامذہ حضرت عطاءؓ اور حضرت طاؤسؓ اور حضرت عمر بن دبیار سے یہی نقل کیا ہے اور ابن مغیث نے اسی کتاب میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ اور حضرت الزبیرؓ کا یہی مسلک نقل کیا ہے۔

امامیہ کے بعض علماء کے نزدیک طلاق متتابع سے ایک طلاق بھی واقع نہیں ہوتی، اور بعض تابعین سے بھی یہی منقول ہے اور ابن علیہ اور ہشام بن الحكم سے بھی یہی روایت کی گئی ہے اور ابو عبیدہ اور بعض اہل النظاہر اور دوسرے تمام اہل العلم کے نزدیک طلاق بدعت بالکل واقع ہی نہیں ہوتی۔“

اس کے برعکس جن اکابر امت کے نزدیک طلاق بدعت جائز ہے انہوں نے طلاق کے مسنون طریقہ کی کبھی مخالفت نہیں کی۔ اور نہ کبھی یہ کہا کہ یہ خفی مذہب کے خلاف ہے۔ بلکہ خود خفی فقہ کے ائمہ نے یہ تصریح کی کہ طلاق دینے کا احسن طریقہ یہی ہے۔ اور طلاق مغلط یعنی بیک مجلس تین طلاقیں دینا، کے شرعی اثر کو بطور سزا قائم رکھا ہے تاکہ رفتہ رفتہ طلاق بدعت کا طریقہ ہی ختم ہو جائے۔ یعنی ہمارے بزرگ تو طلاق بدعت کو ختم کر کے طلاق کے سنت طریقہ کو رواج دینا چاہتے تھے اور آج کل کے علماء کا مطالبہ اس کے بالکل برعکس ہے وہ مسنون

طریقہ ختم کر کے طلاق بدعت کا رواج چاہتے ہیں۔

ہم شروع میں مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کی یہ عبارت نقل کر چکے ہیں کہ ”تین طلاق ایک وقت وینا قرآن و سنت کی رو سے گناہ اور مکروہ عمل ہے جس تک پہنچنا منشاء قرآن کے خلاف ہے۔“ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے طلاق میں جن مصالح کا خیال رکھا ہے یعنی رحمت وغیرہ وہ طلاق بدعت میں یک قلم ختم ہو جاتے ہیں۔ یہ عام مشاہدہ ہے کہ تین طلاق دینے کے بعد طلاق دینے والے کو ہوش آتا ہے۔ لیکن طلاق بدعت کی وجہ سے اس کے لیے رجوع کرنے کا دروازہ بھی بند ہو چکا ہوتا ہے۔ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں:

”اور یہ بات بھی عام طور پر مشاہدہ میں آتی ہے کہ تین طلاق کے بعد جب ہوش آتا ہے تو فریقین آپس میں مصالحت کے لیے تیار ہوتے ہیں مگر بات ہاتھ سے نکل چکی ہوتی ہے (عائلی قوانین پر مختصر تبصرہ، صفحہ ۶۲)

اسی برائی کے تدارک کے لیے تو شریعت نے رحمت کا حکم دیا ہے۔ جو طلاق ثلاثہ کی صورت میں مفقود ہے۔ فقہاء کے نزدیک رحمت فرض ہے اور مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک تو حاکم وقت رحمت کرانے میں جبر سے بھی کام لے سکتا ہے۔

”یفرض علیہ ان یرجعہ لانہ قد نفل معصیۃً فیجب علیہ الاقلاع عنہا۔ فان امتنع ہدوہ الحاکم بالسجن وان لم یفعل فلان اصر بعد ذلک بحسنہ فان اصر بعد السجن ہدوہ بالضرب فان امتنع بعد التہدید ضربہ بالسوط بحسب ما یراہ مفیداً۔ فان امتنع بعد ذلک کلمۃ ارتجما الحاکم بان یقول ارتفعت لہ زوجتہ۔“

والفقہ علی المذاہب الاربعہ جلد ۴، ص ۳۰۸ بحسب ما یرتب علی الطلاق البدی

من الاحکام (۱)

(ترجمہ) اس پر فرض ہے کہ وہ ایسی طلاق کی صورت میں رجوع کر لے کیونکہ وہ اللہ

کی نافرمانی کا ترکب ہوا ہے۔ جس کا دور کرنا اس پر واجب ہے۔ لیکن اگر وہ رجوع سے  
 انکار کر دے تو حاکم اسے قید کرنے کی دھمکی دے۔ اس دھمکی کے بعد اگر پھر اسے اصرار  
 ہو تو اسے قید کر دے۔ قید سے بھی نہ ملنے تو اسے جہانی مزر کا ڈر ادا دے اور اگر پھر بھی  
 نہ مانے تو اسے کوڑوں کی سزا دے جتنا کہ معید سمجھے۔ اور اگر اس سب کچھ کے بعد بھی وہ نہ  
 مانے تو پھر حاکم خود زبردستی رجوع کر دے یہ کہتے ہوئے کہ میں نے اس کی رجعت کرادی ہے۔  
 یہاں پر ایک نکتہ بھی ملحوظ خاطر رہے۔ آج کل کے علماء کا فرمانا ہے کہ طلاق ہر شخص  
 کا ذاتی معاملہ ہے جس میں کوئی دخل نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن ہمارے ائمہ کے نزدیک دخل دینا  
 تو بجا رجعت کے لیے حکومت کو جبر کرنے کا اختیار بھی حاصل ہے۔

شرعیت نے ہمیں جو آسانیاں عطا کیں ہم نے ان سے فائدہ اٹھانے کی بجائے  
 اپنے آپ کو محروم کر دیا تو اس سلسلے میں مشکلات کا پیدا ہونا یقینی تھا۔ اس کا علاج پھر اس  
 سے بھی زیادہ ایک مکروہ عمل کے ساتھ کیا گیا جو عوام کے نزدیک 'حلالہ' کے نام سے  
 مشہور ہے۔ یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ "حلالہ" جاہل علماء کا بنایا ہوا مسئلہ ہے۔ بلکہ یہ حنفی  
 فقہ کا اہم مسئلہ ہے اور طلاقِ ثلاثہ اور اس کا ایک ہی حکم ہے۔ حنفی فقہ کی ہر کتاب میں یہ  
 حکم موجود ہے۔

واذا تزوجا بشرط التحليل فالتكاح مكروه لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل  
 له وهذا هو محله فان طلقا بعد وطئ ما حلت للاول بوجود الدخول في نكاح صحيح (ہدایہ  
 ادلیس مجیدی ص ۲۷۶)۔

یعنی اگر حلالہ کرنے کی شرط سے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ مکروہ عمل ہے۔ کیونکہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لیے حلالہ کیا جائے  
 دونوں پر لعنت بھیجی ہے۔ اور اس سے مراد یہی حلالہ ہے۔ تاہم اگر اس (حلالہ کے نکاح) کے  
 بعد کوئی شخص عدت سے ہم بستری کرنے کے بعد اسے طلاق دیدے تو وہ پہلے طلاق

دینے والے شخص کے لیے حلال ہو جائے گی۔ کیونکہ دخول کما رج صحیح میں ہوا ہے۔  
اب جب کہ یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک طلاق ثلاثہ اور حلالہ کا  
ایک ہی حکم ہے کہ مکروہ عمل ہونے کے باوجود دونوں جائز ہیں تو کیا علماء اس کے جواز  
اور نفاذ کے لیے بھی وہی کچھ فرمائیں گے جو طلاق ثلاثہ کے متعلق فرما چکے ہیں کہ:  
اس مسلک کے باشندوں کی عظیم اکثریت حنفی ہے۔ ان حنفی باشندوں کو جو اعتماد امام  
الضعیفہؒ اور مذہب حنفی کے ائمہ و فقہاء کے علم و تقویٰ پر ہے وہ اعتماد آج کل کے قانون  
سانوں پر نہیں (علماء کے اعتراضات ص ۱۸)

بزرگ عظیم پاک و ہند میں طلاق بدعت کو ختم کرنے کے لیے اہل حدیث علماء نے جو  
ہم شروع کی اس کی ایک بڑی وجہ تو یہی تھی کہ لوگ حلالہ کی برائیوں سے تنگ آچکے تھے۔  
اور چونکہ ان کا مسلک سنت پر مبنی تھا اس لیے کھلے بندوں ان کی مخالفت بھی نہ کی جاسکتی  
تھی۔ حلالہ کے واقعات کو تو وہ خوب اجاگر کرتے جس سے خود حنفی علماء بھی شرم محسوس  
کرتے۔ چنانچہ ان کی کوششوں کا ایک بہت بڑا فائدہ یہ تو ضرور ہوا کہ حنفی علماء نے بھی چپکے  
چپکے ان کے مسلک کو تسلیم کر لیا اور مختلف دارالافتاء سے اس مسلک کے حقی میں  
فتاویٰ جاری ہونے لگے۔ ان میں ایک فتویٰ جو دارالافتاء مدرسہ امینیہ دہلی سے شائع  
ہوا تھا اس کا کچھ حصہ ہم بھی نقل کرتے ہیں۔

..... بوجہ شدت ضرورت و خوف مفاسد کے اگر طلاق ثلاثہ دینے  
والا ان بعض علماء کے قول پر عمل کرے گا جن کے نزدیک اس واقعہ رقومہ میں ایک ہی  
طلاق واقع ہوتی ہے تو خارج مذہب حنفی سے نہ ہوگا۔ کیونکہ فقہاء حنفیہ نے بوجہ  
شدت ضرورت کے دوسرے امام کے قول پر عمل کر لینے کو جائز لکھا ہے۔

### ○ دستخط۔ مہر

صیب المرسلین عفی عنہ نائب مفتی مدرسہ امینیہ دہلی

(۲۱) مکمل تفصیل کے لیے رسالہ طلاق حموی از مولوی محمد بن ابراہیم صاحب مین (باقی نکلے صفحہ پر)



چنانچہ مناظروں اور کتاہجوں کے ذریعہ اہل حدیث علماء نے طلاق بدعت کو ختم کرنے کی جو کوششیں کیں ان میں ان کو خاطر خواہ کامیابی ہوئی۔ اور اس کی بڑی وجہ یہی تھی کہ ان کا مسلک سنت پر مبنی تھا۔ لیکن سمجھ میں نہیں آتا کہ جب حکومت نے اسے قانون بنا دیا تو خود یہی اہل حدیث علماء بھی مخالفت پر اتر آئے۔

(علماء کے اعتراضات ص ۲۱-۲۲)

جب یہی قانون مصر میں رائج ہوا تو جماعت اہل حدیث نے خوشی کے شادیاں بھائیے کئے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی کہ یہ قانون ہمارے ملک میں بھی رائج ہو۔ مولانا محمد بن ابراہیم نے جن کی کتاب نکاح محمدی کا ذکر ہم ابھی کر آئے ہیں، اس موقع پر جو تبصرہ کیا تھا ہم اسے پورے کاپور نقل کرتے ہیں:

”کیا آپ کو معلوم نہیں کہ مصر میں ایک جماعت اہل حدیث کی کھڑی ہو گئی ہے جنہوں نے اپنی ایک انجمن بنام انصار السنۃ الحمدیہ بنائی ہے۔ اور وہ اہل حدیث کے مسائل کی اشاعت میں منہمک و مشغول ہے۔ اس کے اکابر علماء کرام نے حدیث و قرآن آپ کے مذہب کے ان تنگ مسائل کے خلاف بیان کر کے آج وہاں عمل بالسنت کی لہر دوڑا دی ہے۔ یہاں تک کہ مصری حکومت نے ۱۹۲۹ء میں قانون نمبر ۲ جاری کر دیا ہے جس کے مادہ ثالثہ کے الفاظ یہ ہیں: الطلاق المقررون بعد من لفظاً اور اشارة لا یقع الا باعادة۔ جس کا مقصد بالفاظ علامہ احمد محمد شاہ کہ یہ ہے۔ الغار وصف الطلاق بالعدو واعتباراً بطلقة واحدة یعنی دو اور تین جوا ایک

سابقہ صفحہ کا بقیہ ناشریہ، جو ناگراھی، ملاحظہ فرمائیں۔ شائع کردہ مکتبہ شعیب کراچی۔ اس سال میں فاضل مصنف نے دو سو دلیلوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایک ساتھ دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہی کے حکم میں ہے (۱) حنفیہ کو خطاب ہے۔

ساتھ دی گئی ہوں ان کا وعدہ خوب ہے ایسی تین طلاقیں بہرکاری طور پر ایک شمار ہوا کہیں گی۔ پس جس طرح مصر کے علمائے حنفیہ نے مل جل کر اس ظالمانہ اور جاہلانہ اور مخالف حدیث مسئلہ کو اپنے ہاں سے اٹھا دیا ہے وقت آ رہا ہے کہ ہمارا ملک بھی اس سے ہاتھ بھاڑ دے و ما ذلک علی اللہ بعزیز۔

پچھنے چٹھیں گئے پھر اے خالقِ گلشن کب تک

خشک پتوں کا سنوں نالہ و شیون کب تک

(نکاح محمدی از مولوی محمد بن ابراہیم صاحب مین جو ناگزہ صحنی شائع کردہ مکتبہ نجیب کراچی)

افسوس صد افسوس ہے کہ جب مصر میں یہ قانون نافذ ہو تو اسے جماعت اہل حدیث کی فتح قرار دیا جائے اور اللہ تعالیٰ سے گڑ گڑا کر دعائیں کی جائیں کہ ہمارے ملک میں یہ نافذ ہو۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے یہ دعا قبول فرمائی تو پھر اس کی مخالفت شروع کر دی۔

## ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز

مصنفہ محمد جعفر بھلواروی

۱۹۲۵ء

قیمت

ملنے کا پتہ

سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب بٹالامو

## ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ جدید عاصر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطہ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے احکام پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی مین ضد ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زمانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاءِ حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو، اور یہ ارتقاء اتنی خطوط پر موجود اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفرین مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق تعارفی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں۔

سیکرٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## حضرت علیؑ کی شخصیت پر ایک نظر

خلفائے راشدین میں حضرت علیؑ کو ناگوں خصائص کے حامل ہیں۔ آپ کی تربیت اس غوشِ نبوت میں ہوئی۔ شعور کی آنکھ کھولی تو اپنے ابنِ عم کو خدائے واحد کی پرستش کرتے، شرک کی مخالفت کرتے اور ہر طرح کی بے سروسامانی کے باوجود مشرکوں اور کافروں کا مقابلہ کرتے دیکھ کر تماشائی کی حیثیت سے نہیں بلکہ شریکِ کارِ خدا کی حیثیت سے۔ آپ نے بے تامل اسلام قبول کر لیا اور اس راستہ میں کسی ایثار اور قربانی سے گریز نہیں کیا۔ کافروں اور مشرکوں سے اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جتنی لڑائیاں لڑنی پڑیں، حضرت علیؑ اپنے پورے شکوہِ جماعت کے ساتھ ان میں شریک رہے۔ بدر کی لڑائی میں علیؑ کا جوشِ شہادت اپنی مثال آپ نظر آتا ہے۔ احد کے معرکہ میں جو گنتی کے چند لوگ آخر وقت تک ثابت قدم رہے، ان میں علیؑ کا جگمگاتا ہوا چہرہ کننا روشن دکھائی دیتا ہے۔ جنگِ خندق میں، جنگِ بنو قریظہ میں اور پھر جنگِ حنین میں غرض کہ ہر ایک جنگ اور ہر ایک معرکہ میں علیؑ کے سرِ فرشتانہ کا رنگ تارِ یخ کا ایک ناقابلِ فراموش واقعہ ہے، اور ایسا کیوں نہ ہوتا۔ کوہِ صفا پر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے داندِ عشیرتِ بنی الاقرین کی تمہیل کرتے ہوئے اپنے اہل خانہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا،

اے بنو مطلب !

میں تمہیں اس سرِ رائے فانی، اور عالمِ باقی کی سب سے اچھی اور گراں بایہ نعمت کی طرف دعوت دیتا ہوں۔ تم میں سے کون ہے جو میرا ساتھ دے؟ تم میں سے کون ہے جو میری رفاقت اور امانت کا حق ادا کرے؟

مذکور کے منہ سے یہ الفاظ نکلے، مگر حاضرین میں سے صرف ایک بھڑا سا لڑکا یہ سن کر اگے بڑھا اور اس نے کہا:

”میں اگرچہ کمزور و ناتواں ہوں، مگر بھی آپ کا ساتھ دوں گا۔ آپ کی مدد کر دوں گا۔“

یہ آواز علیؑ ابن ابی طالب اسد اللہ الغالب کی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بین بار اس سوال کا اعادہ فرمایا اور ہر مرتبہ علیؑ ہی کا جواب فضا میں گونجا اور کوئی شبہ نہیں عہد طفلی سے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک علیؑ نے زندگی کے ہر مرحلے پر اپنے بھائی اور خدا کے رسولؐ کا ساتھ دیا۔ بڑے سے بڑے خطرہ کی بھی پروا نہ کی اور اپنے عہدِ رفاقت پر برابر قائم رہے۔

حضرت علیؑ کی زندگی مجموعہ صفات تھی۔ وہ آنحضرتؐ کے دور میں ان تمام ذمہ داریوں سے نوبل اور خوش اسلوبی کے ساتھ عہدہ برآ ہوتے رہے جو ایک بھائی، ایک مسلمان اور ایک امتی کی حیثیت سے ان پر عائد ہوتی تھیں۔ یہی وجہ تھی کہ آنحضرتؐ نے انھیں اپنے سے وہ نسبت دی جو ہارونؑ کو موسیٰؑ سے تھی۔ خم غدیر کے موقع پر آپؐ نے حاضرین کو مخاطب کر کے فرمایا:

من کنت مولاً فعلی مولاً

جس کا میں مولا (دوست) ہوں، اس کا علیؑ بھی مولا ہے۔

اں حضرتؐ کی رفاقت کے بعد حضرت ابو بکر صدیقؓ کے عہدِ خلافت میں حضرت علیؑ تمام نہات امور میں ان کے مشیر تھے۔ یہی کیفیت حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بھی رہی۔ چنانچہ ایک موقع پہلیؑ کی اصابت رائے اور فراست مومن سے متاثر ہو کر انھوں نے فرمایا:

لولا علی لملک عمر

یعنی

”اگر علی نہ ہوتا عمر ہلاک ہو گیا ہوتا۔“

پھر حضرت عثمانؓ کے عہد میں بھی وہ برابر اچھے ہوئے معاملات کو، سلجھانے کی سعی کرتے رہے اور معاملات کو رو بہماہ کرنے میں کوئی دقیقہ بھی فروگذاشت نہیں فرمایا۔ چنانچہ عہد جدید کا ایک مؤرخ ابو نصر لکھتا ہے:

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد خلافت کا بار آپ پر ڈالایا اور آپ نے یہ منصب طوعاً و کرہاً قبول فرمایا لیکن اب حالات بگڑ چکے تھے، فتنہ کا دور دورہ شروع ہو چکا تھا۔ عالم آشوب ہنگامہ آرائیوں کے نہ ختم ہونے والے سلسلہ کا آغاز ہو چکا تھا، خانہ جنگی، تفریق بین المسلمین، سازش اور جنگ زرگری نے عالم اسلام میں ایک عجیب تہلکے کی سی کیفیت پیدا کر دی تھی حضرت علیؓ کا عہد خلافت بہت مختصر رہا اور یہ مصر بھی فتنہ و آشوب کے مقابلے اور استعمال میں صرف ہوا۔ انھیں تعمیری، اصلاحی اور توسیعی کام کرنے کی ذرا بھی ہمت نہیں ملی۔ چہر بھی اگر ایک نظر ہم حضرت علیؓ کی زندگی پر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ ان حوصلہ فرسا حالات میں بھی وہ اپنے فرائض سے ایک لمحہ کے لیے بھی غافل نہیں ہوئے۔

حضرت علیؓ کا حسن سلوک، ان کی عظیم شخصیت اور اعلیٰ کردار کا ایک اہم پہلو ہے، اور تاریخ میں ایسے بے شمار واقعات محفوظ ہیں جن سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے مخالفوں سے بھی کس قدر رواداری برتتے تھے اور انسانیت کے تقاضوں اور عدل و انصاف کو ہر حال میں پیش نظر رکھتے تھے۔ ان میں سے ایک واقعہ درج ذیل ہے:

جب حضرت علیؓ کی خلافت تسلیم کرنے سے امیر معاویہؓ نے انکار کر دیا تو تمام ہجرت کے بعد حضرت علیؓ امیر معاویہؓ سے مقابلہ کیلئے مکمل امیر معاویہؓ کا لشکر ۹۰ ہزار افراد پر مشتمل تھا اور حضرت علیؓ کی فوج ۴۰ ہزار تھی۔ حضرت علیؓ کی فوج کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ ان میں ہر صحابہ وہ تھے جو جنگ بدر میں آنحضرتؐ کے دوش بدوش کفار مکہ سے لڑ چکے تھے۔ رات سو صحابہ ایسے تھے جنہوں نے بیعت رضوان میں جان نثاری کا عہد کیا تھا اور چار سو عام مہاجر اور انصار تھے۔ امیر معاویہؓ کا یہ لشکر پہلے پہنچ گیا اور اس نے پانی کے گھاٹ پر قبضہ کر لیا۔ حضرت علیؓ

نے پہلے تو انہماق و تفہیم کے ذریعہ امیر معاویہؓ کو اس طرز عمل سے روکنے کی کوشش کی لیکن وہ اپنے اس فیصلہ پر قائم رہے کہ لشکر علیؓ کو پانی کا ایک قطرہ بھی نہیں دیا جائے گا۔ آخر حضرت علیؓ کے حکم سے اشعث بن قیس کنہی اپنے تیرا خدا زول کو لے کر آگے بڑھے اور تیروں کا مینہ برسایا۔ پھر نیزے چلائے اور پھر تلوار کی بادی آئی۔ امیر معاویہؓ کی طرف سے ابوالاعور جتنگ کر رہے تھے۔ ان کی کمک پر ایک بہت بڑا لشکر لے کر عمر بن عاص بھی پہنچ گئے۔ اشعث کی کمک پر حضرت علیؓ نے اشتر نخعی کو روانہ کیا۔ اور جنگ زور شور سے شروع ہو گئی۔ بالآخر حضرت علیؓ نے پانی پر قبضہ کر لیا اور دشمن کی فوجیں پیچھے ہٹنے پر مجبور ہو گئیں۔ اب موقع تھا کہ علیؓ کا لشکر معاویہؓ کے لشکریوں کو پیارا لڑاتا۔ لیکن علیؓ مرتضیٰ نے ایسا ادبھا انتقام پسند نہیں کیا بلکہ اپنے لشکریوں کو حکم دیا کہ دشمن فوج کے کسی سپاہی کو پانی لینے سے نہ روکا جائے۔ چنانچہ امیر معاویہؓ کے سپاہی نہایت اطمینان سے مشیکزے بھر بھر کر پانی لے جانے لگے۔ کسی طرح بھی وہ روک ٹوک سے دوچار نہیں ہوئے۔

مسلمانوں کے ساتھ خلیفہ راشد کی حیثیت سے ان کا جو برتاؤ تھا وہ تو تھا ہی لیکن غیر مسلموں کے ساتھ بھی ان کا سلوک اس درجہ عادلانہ اور دوا دارانہ تھا کہ اس کی مثال ملنا مشکل ہے۔ فقہ حنفی نے مفتوح غیر مسلموں اور ذمیوں کے سلسلہ میں جو اصول اور قواعد مرتب کیے ہیں ان کی بنیاد اور اساس حضرت علیؓ کا یہ قول ہے کہ ”ذمیوں کا خون ہمارے خون کی طرح سبز و مخترم ہے“۔

حضرت علیؓ کی حیات گرامی کے مندرجہ ذیل واقعات سے بخوبی یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ مفتوح غیر مسلموں اور ذمیوں کے حقوق کا کس قدر لحاظ رکھتے تھے۔

حضرت عمرؓ کو شہید کر دیا گیا تھا۔ یہ بہت بڑا حادثہ تھا۔ مدینہ کا ہر شخص سر اسیمہ، پریشان اور مضطرب ہو گیا۔ خلیفہ رسولؐ کا قتل اور وہ بھی عمرؓ جیسے جلیل القدر خلیفہ کا قتل کوئی معمولی حادثہ نہ تھا۔ عید النہد بن عمرؓ نے ابو لؤلؤ کے دو ساتھیوں کو جو غیر مسلم اور ذمی تھے قتل کر دیا کیونکہ

ان کا خیال تھا کہ حضرت عمرؓ کے قتل میں یہ دونوں بھی شامل تھے۔

لیکن اگر یہ مشرک ہوتے تو بھی کیا شریعت اسلامیہ اس کی اجازت دیتی ہے کہ قانون اپنے ہاتھ میں لیا جائے اور عدالت سے رجوع کیے بغیر شک کی بنا پر ملزم کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے؟ حضرت علیؓ کا صاف اور بے لاگ فیصلہ یہ تھا کہ ایسا نہیں ہو سکتا جس شخص نے کسی ذمی کو قتل کیا ہے خواہ وہ کتنا بڑا آدمی ہی کیوں نہ ہو اسے بھی موت کی سزا ملنی چاہیے۔

حضرت عثمانؓ جیسے ہی منہ خلافت پر بیٹھے سب سے پہلا مقدمہ ان کی خدمت میں جو پیش ہمایا تھا۔ حضرت عثمانؓ نے صحابہ کرام سے مشورت کی۔ حضرت علیؓ نے فرمایا عبید اللہ بن عمرؓ کو قتل کی سزا ملنی چاہیے۔ حضرت علیؓ کی یہ رائے سن کر حاضرین پر ایک سکتہ چھا گیا۔ کوئی بھی یہ نہیں چاہتا تھا کہ کل حضرت عمرؓ قتل کیے گئے اور آج ان کے بیٹے کی گردن اڑا دی جائے۔ لیکن حضرت علیؓ کے فتویٰ کی شرعی حیثیت بڑکتے چینی کرنے کی کسی میں جرأت نہ تھی۔ آخر عمر بن العاص کے مشورہ سے حضرت عثمانؓ نے ایک درمیانی راستہ نکالا اور مقتولین کی دیت اپنے پاس سے ادا کر دی اور اس طرح یہ معاملہ ختم ہوا۔

عہد مصطفویٰ کا ایک اور اہم واقعہ پیش نظر رکھا جائے تو اس سے شرع اسلامی میں ذمیوں کی اہمیت واضح ہو جائے گی۔

آیات قرآنی، احادیث نبوی، اور فقہ اسلامی سے یہ ثابت کرنے کے بعد کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کر دے گا تو وہ بھی سزائے قتل پائے گا، ابو بکر جصاص نے عہد خلافت راشدہ کے امثال و نظائر پیش کیے ہیں۔ چنانچہ ابوالجہوب الاسلامی کی روایت بیان کرتے ہیں۔

حضرت علیؓ کے پاس اہل حیرہ کا ایک شخص آیا۔ اس نے کہا۔ یا امیر المؤمنین ایک مسلمان نے میرے لٹکے کو قتل کر دیا۔ اور اس کا میرے پاس ثبوت بھی ہے۔ چنانچہ اس نے



گو اہوں کو پیش کیا۔ اور انھوں نے گواہی دے دی۔ حضرت علیؑ نے ان گواہوں سے پوچھ گچھ کے بعد قاتل مسلمان کو طلب فرمایا۔ اور ایک تلوار جیری کے ہاتھ میں دے کر فرمایا کہ قاتل کو قتل گاہ میں لے جاؤ تاکہ یہ جیری اسے قتل کر دے۔ اس جیری سے لوگوں نے کہا کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ تم دیت قبول کر لو تاکہ ہم تمہارے ممنون ہوں اور تم دیت کی رقم سے اطمینان کی زندگی بسر کرو۔ جیری نے یہ بات مان لی۔ تلوار میان میں رکھی اور حضرت علیؑ کے پاس واپس آیا۔ آپ نے کہا شاید لوگوں نے تجھے برا بھلا کہا اور ڈرایا دھمکایا ہے؟ اس نے کہا۔ نہیں خدا کی قسم نہیں میں خوشی سے دیت لینے پر رضا مند ہو گیا ہوں۔ حضرت علیؑ نے کہا اگر یہ بات ہے تو تم جاؤ، پھر مسلمانوں سے مخاطب ہو کر کہا:

”ہم نے ان ذمیوں کو وہ حقوق دیے ہیں کہ ہمارا خون ان کے خون کی طرح، اور ہماری دیت ان کی دیت کے مانند ہو جائے۔“

حضرت علیؑ اسے ہرگز گوارا نہیں کر سکتے تھے کہ ذمیوں کے ساتھ نادر و اہرناؤ کی جائے یا انھیں ہدف ظلم و ستم بنایا جائے۔ اور جب کبھی آپ کو کوئی ایسی اطلاع ملی تو آپ نے نہایت سختی کے ساتھ اس کے تدارک کی طرف توجہ فرمائی۔ ایک مرتبہ آپ کو معلوم ہوا کہ ایک عامل کا برتاؤ ذمیوں کے ساتھ اہانت آمیز ہے تو آپ نے بہت سختی سے انھیں ڈانٹا اسی طرح ایک مرتبہ ذمیوں نے یہ شکایت کی کہ ان کی نمر جس سے وہ اپنے کھیتوں کو پانی دیتے تھے مٹی سے پٹ گئی ہے۔ آپ نے اس شکایت کی طرف فوراً توجہ کی اور وہاں کے عامل قرظہ بن کعب انصاری کو لکھا:

”تمہارے علاقہ کے ذمیوں نے شکایت کی ہے کہ ان کی ایک نمر پٹ گئی ہے۔ اس کا بنانا مسلمانوں کا فریضہ ہے۔ تم اسے فوراً درست کر دو مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ ذمی اپنی زمین پر آبا و اجداد پر بچائے اس کے کہ وہ ترک وطن پر مجبور ہو جائیں، اور ملک کی فلاح و بہبود میں حصہ لینے کے قابل نہ رہیں۔“

ہی وہ مصالح تھے جنہیں پیش نظر رکھ کر بعد میں فقہاء نے اپنے اصول اور ضابطے مقرر کیے۔ فقہاء عام کافروں کے مقابلہ میں اہل کتاب کو یعنی عیسائیوں اور یہودیوں کو زیادہ مراعات دیتے ہیں خواہ ذمی ہوں یا نہ ہوں یعنی مسلمانوں کے مفتوح ہوں یا اپنے علاقہ میں حاکمانہ زندگی بسر کرتے ہوں۔ انہیں جو حقوق حاصل ہیں وہ ہر حالت میں قائم رہیں گے۔ ان کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں یا دو میں سے ایک کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں فقہ اسلامی کی رو سے تجدید نکاح کی ضرورت نہیں ہوگی۔

مسلمان عورت کے لیے کافر مرد سے نکاح کرنا حلال نہیں۔ لیکن مسلمان مرد کا کافرہ عورت سے نکاح جائز ہے، سوا اس صورت کے کہ وہ عورت آزاد ہو۔ (لوندی نہ ہو) اور کتا بیہ ہو۔ کسی کتا بیہ عورت کا شوہر اگر اسلام قبول کر لے، یا دونوں کافر میاں بیوی مسلمان ہو جائیں تو ان کا نکاح قائم رہے گا۔

خلفائے راشدین نے غیر مسلموں اور ذمیوں کے ساتھ جو بڑا دُرُور رکھا تھا وہ اتنا واضح تھا کہ ان کے بعد اگر کسی بڑی سے بڑی ہستی نے بھی اس کی خلاف ورزی کی تو مسلمان علماء اور صلحاء نے ایک لمحہ کے لیے بھی اسے پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا۔ اور جب کبھی اس غلطی کی اصلاح کا وقت آیا تو فوراً اس کا تذکرہ کیا اور تکافی مافات میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا۔

عہد خلافت راشدہ کے بعد بھی مسند خلافت پر جب کوئی مرد صالح متمکن ہوا تو اس نے حق و انصاف کے معاملہ میں مسلم اور غیر مسلم کے درمیان کبھی کسی طرح کا امتیاز روا نہیں رکھا، بلکہ وہی کیا جو حق کا تقاضا اور اسلام کا حکم تھا۔

## انجمن ترقی اردو کا پندرہ روزہ ترجمان

### ”قومی زبان“

ایک جریدہ ————— ایک تحریک

جس کا ہر شمارہ

اردو زبان و ادب کے متعلق مسائل اور فقار ترقی کا آئینہ ہوتا ہے

چند مستقل عنوانات

- نئے خوانے — ہر ماہ کے اردو اخبارات و رسائل کے علمی و ادبی مضامین کی فہرست۔
- اردو کے سپاہی — ایسی ہم عصر شخصیتوں کے بارے میں مضامین جنہوں نے عملی اور علمی دونوں محاذوں پر اردو زبان کی خدمت کی ہے۔ ● علمی مسائل — دفتر انجمن میں موصول ہونے والے علمی و ادبی سوالات کے جواب جو مشہور نقاد اور ماہر لسانیات ڈاکٹر شوکت بے زواری کی طرف سے دیئے جاتے ہیں۔ ● گرد و پیش — علمی ادبی اور تمدنی خبریں۔
- گنج ہائے گراں مایہ — انجمن ترقی اردو کے کتب خانے میں تقریباً دو ہزار خطوطات ہیں ان کی وضاحتی فہرست جو بالاقساط شائع کی جا رہی ہے۔
- علمی اصطلاحات — انجمن کے پاس مختلف علوم و فنون کی تقریباً ایک لاکھ اصطلاحات ہیں جنہیں بالاقساط قومی زبان میں شائع کیا جا رہا ہے۔
- نئی مطبوعات — اردو کی نئی مطبوعات کے بارے میں معلومات۔
- تبصرے — تازہ مطبوعات پر تفصیلی تبصرے
- ہر شمارہ تقریباً سو صفحات پر مشتمل ہوتا ہے۔

قیمت سالانہ دس روپے

قیمت فی پرچہ پچاس روپے

ملنے کا پتہ: انجمن ترقی اردو، اردو روڈ، کراچی۔ ۱۰

# علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ معارف، اعظم گڑھ۔ جولائی ۱۹۶۳ء

سید علی احمد نیر واسطی

طب میں مسلمانوں کے کثکثافات واجتهادات

ضیاء الدین اصلاحی

ابو عثمان جاحظ

شبیر احمد خاں غوری

اسلامی ہند میں علوم عقلیہ کا رد ارج

پروفیسر آصف علی فیضی

کیمبرج یونیورسٹی میں مشرقی علوم کا مطالعہ

مکاتیب مولانا منظر احسن گیلانی

۲۔ بریلان، دہلی۔ جولائی ۱۹۶۳ء

تقی الدین ندوی

امام ترمذی اور جامع صحیح

ابوالنصر محمد خالدی

خاص الفقہ

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

۳۔ زندگی، راجپور۔ اگست ۱۹۶۳ء

سید جلال الدین عمری

خدا کیا چاہتا ہے؟

سید احمد قادری

تعدد ازواج

محمد عید اللہ العربی

اشتر کی الحاد اور اس کے اثرات

۴۔ جامعہ، دہلی۔ جولائی ۱۹۶۳ء

سید غلام ربانی

ڈاکٹر غلام نیر دانی

- ۵ - طلوع اسلام، لاہور۔ اگست ۱۹۶۳ء  
 اسلامی مکتب کے سربراہ کی معاشی ذمہ داریاں  
 شرف انسانیت کی صبح بہار  
 غلام احمد پرویز  
 صفدر سلیمی
- ۶ - ترجمان القرآن، لاہور۔ جولائی ۱۹۶۳ء  
 تعلیم القرآن  
 مسئلہ خلافت میں جمہوریت کا مسلک  
 ابو الاعلیٰ مودودی  
 محمد ابو زہرہ  
 ابو الاعلیٰ مودودی
- ۷ - چراغِ راہ، کراچی۔ جولائی ۱۹۶۳ء  
 دین و سیاست  
 ترکی علماء اور جنگِ آزادی  
 عورتوں کے حقوق  
 اقبال کی شاعری  
 خورشید احمد  
 ڈاکٹر محمد صابر ادغلو  
 منتخب الحق  
 شمسہ کلثوم
- ۸ - میثاق، لاہور۔ جولائی ۱۹۶۳ء  
 تفسیر سورہ بقرہ  
 تاریخ صحیح و نادرین قرآن  
 سیاست نبوی کا ایک پہلو  
 امین احسن اصلاحی  
 حافظ نذر احمد  
 خالد مسعود
- ۹ - قومی زبان کراچی۔ جولائی ۱۹۶۳ء  
 میاں بشیر احمد  
 خواجہ گیسو دراز کے چند ہندی گیت  
 شمیم احمد  
 سعادت مرزا

## اردو مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تخصیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ روپے  
سرگزشتِ غزالی :- امام غزالی کی ”المنقذ کا اردو  
ترجمہ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب  
کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے  
تعلیماتِ غزالی :- امام غزالی نے اپنی بیسی تین تصنیفات احیاء  
میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے  
جملہ اعمال پیش کیے ہیں اس کی تدبیر کیا فلسفہ کار فرما  
یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور توضیحی تخصیص ہے اور اس  
کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث  
کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون :- عمرانیات اور فلسفہ تاریخ کے امام  
اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات  
و افکار کا ایک تجزیہ و قیمت ۲۵ روپے

مولانا محمد جعفر پھلواری

الدین ایسر :- دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک مصیبت  
بنادیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین  
سی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۱۰ روپے  
مقامِ سنت :- وہی کیا چیز ہے؟ اسکی کتنی قسمیں ہیں  
حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباع حدیث کا ضروری

حکمتِ رومی :- مولانا جلال الدین رومی کے افکار و  
نظریات کی تعلیمات تشریح جس میں ماہیتِ نفسِ انسانی،  
عشق و عقل، وحی و الہام، وحدت و وجود، احرامِ آدم  
صورت و معنی عالم اسباب و جبر و قدر کے بارے میں رومی کے  
خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ روپے  
تشبیہاتِ رومی :- یہ مرحوم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب  
ہے اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ  
دینی مباحث فطرت و کس تشبیہوں سے کام لیکر فلسفہ  
حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا  
ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا نظریہ حیات :- یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی  
کتاب اسلامک آئیڈیالوجی کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے  
اساسی اصول و عقائد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریہ  
حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتماع :- قرآن، سنت، اجتماع، تعامل اور قیاس کی  
نقیصی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظریت ۳ روپے  
افکارِ غزالی :- امام غزالی کے شاہکار احیاء العلوم کی

مسئلہ تعدد ازدواج اور تعدد ازواج جیسے اہم اور پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب وسنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے ۱۰ روپے  
**تحدید نسل :-** پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائل زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدید نسل ضروری ہے اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے ۱۰ روپے

**اجتماعی مسائل :-** شریعت نام ہے قانون کا جو ہر فرد میں بنیاد رکھتا ہے اور دین اس کی وہ معراج ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر فرد کے لیے اجتماع اور بعیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے ۱۰ روپے  
**ذیروستوں کی آفتابی :-** مصر کے مشہور مفکر و ادیب طہ حسین کی معرکہ الازار کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ قیمت ۵ روپے ۱۰ روپے

**الفخری :-** یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مورخ ابن طہفقی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شمار معتبر مآخذ میں ہے۔ بے لگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے قیمت ۲۵ روپے ۵۰ روپے

یاسنت کا ہر مسئلہ حدیث میں کہاں تک رد و بدل ہو سکتا ہے اور اطاعت رسول کا کیا مطلب ہے اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵ روپے ۱۰ روپے  
**بیاض السنہ :-** ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

**گلستان حدیث :-** یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت ۵ روپے ۱۰ روپے

**پینیر انسانیت :-** سیرت رسول پر یہ کتاب ایک بالکل نئے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے۔ نو بدویہ ہے کہ زندگی کے نازک مراحل پر اٹھنور نے انسانیت اور اعلیٰ قسم کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔ قیمت ۵ روپے ۱۰ روپے

**اسلام اور مسیحی :-** اس کتاب کے مطالعے سے آپ کو معلوم ہو گا کہ اسلام مسیحی کے متعلق کیا کتاب ہے اور مسلمان اہل مل کا نظریہ اور رویہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵ روپے ۱۰ روپے  
**اردو اجتماعی زندگی کے لیے قانونی تجاویز :-** نکل جہیز، طلاق، تعدد ازدواج، خلع، مہر، ترک غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمت عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے ۲۵ روپے

طلاق، تعدد ازدواج، خلع، مہر، ترک غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمت عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے ۲۵ روپے

## بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق، عصری تقاضوں کی روشنی میں حقائق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخی تصوف :- تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم انسان پیدا کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

## مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری :- قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاد اور عملاً عفو کیے ہیں قیمت حقہ اول ۲۵ روپے، حصہ دوم ۵۰ روپے

سیاست شریعہ :- اسلام نے کج سے جودہ سو برس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شریعہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

اسلام میں عدل و احسان :- قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا مسلم ہو تا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۶ روپے

## شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

تاریخ جمہوریت :- قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لیکر عبدالغلام اور دورِ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آنرز

کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے  
انڈونیشیا :- جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، سماجی و ثقافتی تحریکوں۔ قومی اتحاد و استحکام کی جدوجہد۔ نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے قیمت قسم اول ۹ روپے قسم دوم ۷ روپے



— لکھا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲۰۵ روپے

اسلام کا معاشی نظریہ بہ عہدِ جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱۰۲۵ روپے

دینِ طہارت :- اسلام کا دینِ طہارت کہا جاتا ہے دینِ طہارت سے کیا مراد ہے؟ اس کا حجاب قرآنی تعلیمات کی نگاہ میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱۰۷۵ روپے

عقائد و اعمال :- عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

مقامِ انسانیت :- مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض کا ذکر اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادرِ مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا۔ قیمت ۲۵ روپے  
خواجہ عبداللہ اختر (سابق رفیقِ امداد)

مشاہیرِ اسلام :- تاریخِ اسلام کے چند شاہیر کے حالات و سوانحِ موصوفانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۶ روپے

سر سید اور اصلاحِ معاشرہ :- اس کتاب میں بڑی خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سر سید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی زماں پذیر قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے لیے سر سید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیر طبع)  
اسلام کی بنیادی حقیقتیں :- اراکینِ ادارہ

اس کتاب میں ادارہٴ ثقافتِ اسلامیہ کے چند نقاد نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے  
محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیقِ امداد)

اسلام اور مذاہبِ عالم :- مذاہبِ عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ کے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

اسلام میں حیثیتِ نسواں :- مسافاتِ جنسی و انواعی زندگی، طلاق، پردہ اور تعددِ ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۷۵ روپے  
اسلام کا نظریہٴ اخلاق :- قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

اسلام کا نظریہٴ تاریخ :- اس کتاب میں یہ ثابت کیا

مذہب اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور  
 زون کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ  
 کے اسباب پر بحث۔ قیمت: ۶ روپے  
 سیل: مرزا عبدالقادر تیل کی بلند پایہ شخصیت اور  
 ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰ روپے  
 اصول فقہ اسلامی: قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوق انسانی: قیمت ۵۰ روپے۔  
 اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت: ۲۵ روپے  
 ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ)

قرآن اور علم جدید: اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے  
 کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ  
 ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا  
 ہے۔ قیمت ۶۰ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم: اسلام کی نظر میں علم کی کیا  
 اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے اس  
 کی وضاحت۔ قیمت ۲۵ روپے

## دیگر تصانیف

تہذیب و تمدن اسلامی: رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت  
 اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و  
 انقار کی ایک جامع تاریخ ہے۔ قیمت حصہ اول ۶ روپے

حصہ دوم ۵۰ روپے، حصہ سوم ۷ روپے  
 مسلم ثقافت ہندوستان میں: عبد المجید سالک  
 اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے عظیم  
 پاک و ہند کو گذشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن  
 برکات سے آشنا کیا۔ اور اس قدیم ملک کی تہذیب و  
 ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے۔  
 مآثر لاہور ————— سید ہاشمی فرید آبادی  
 یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے: ۱۔ ارباب سیف و سیٹ  
 میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرا حصہ  
 ”صاحبانِ علم و قلم“ لاہور کے مشائخ و علمائے مصنفین و شعراء  
 سے متعلق ہے۔ ۵۰ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار: رشید احمد  
 مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے  
 والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبروں کے سیاسی نظریات  
 پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریہ مملکت کی بخوبی وضاحت  
 کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔

قیمت ۵ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق: سعید احمد رفیق  
 اقبال کے فلسفہ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اہم  
 اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے  
 مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجلد ۴ روپے

غیر مجلد ۳ روپے

اسلامی اصولِ صحت: ————— فضل کریم خاں

قرآن کریم اور رسولِ مقبولؐ نے انسانی صحت کی بقا و تحفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے۔ جن کو سننے کے لئے اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۲۵ روپے

## تراجم

طب العرب: ————— حکیم علی احمد نیر دہلی

ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "غریبین میڈیسن" کا ترجمہ تشریحات و تفہیمات قیمت ۲۵ روپے  
ملفوظاتِ رمی: ————— عبدالرشید  
یہ کتاب مولانا جلال الدین رمی کی "فیہ مافیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

حیاتِ محمدؐ: ————— ابو یحییٰ امام خاں نوشہری

مصر کے یگانہ روزگار دانشور پر داز محمد حسین سیل کی ضخیم کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۲۲ روپے

فقہِ عمر: ————— مترجم امام خاں۔ یہ کتاب شاہ ولی اللہ علی

تالیف رسالہ مذہبِ فاروقِ اعظم کا ترجمہ ہے قیمت ۲۵ روپے

تاریخِ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ: ————— محمد حسین زبیری

ڈاکٹر احمد خلیصہ کی کتاب کا ترجمہ۔ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے

تعلیمی مسائل کی مفصل تاریخ ہے۔ (دریغ)

مسئلہ زمین اور اسلام: ————— شیخ محمود احمد  
رسمی مسائل کا حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سعیِ تبلیغ ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

سکھ مسلم تاریخ: ————— ابوالامان امتری

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، سکھ تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۵۰ روپے  
گزشتہ صاحب اور اسلام: ————— ابوالامان امتری  
گورونانک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے۔ اور انہوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات اور احادیثِ نبویؐ کو کس طرح پیش کیا ہے۔

قیمت ۶۰ روپے

اسلام اور تعمیرِ شخصیت: ————— عبدالرشید

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی

شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے

قرآن پاک نے تعمیرِ شخصیت کے لوازم بہت عام فہم

انداز میں بیان کر دیئے ہیں اور رسولِ مقبولؐ کا مقرر

کردہ ضابطہ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر

ذریعہ ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

ملنے کا پتہ: ————— سکرٹیری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

# PILGRIMAGE OF ETERNITY

*Versified English Translation of Iqbal's "Javid Nama"*

BY

PROFESSOR MAHMUD AHMAD

Reviews :

"I was particularly impressed by the successful re-creation of the atmosphere of the Persian original . . . . It is a laborious effort and indeed a commendable achievement."

— Dr. JAVID IQBAL

" . . . Professor Mahmud Ahmad not only passes muster as a scholar both in Persian and English, but is also an accomplished poet in words exhibiting deep sympathy with the spirit of the original . . . ."

— *Pakistan Review*, Lahore

*Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00*

**SOLD BY ALL LEADING BOOKSELLERS**

*Ask for a copy of our complete list of publications :*

**Secretary, Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore—3**

# DIPLOMACY IN ISLAM

By AFZAL IQBAL

**A**N ESSAY ON THE ART  
OF NEGOTIATIONS AS  
CONCEIVED AND DEVELOPED  
BY THE PROPHET OF ISLAM

Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

*SOLD BY ALL LEADING BOOKSTORES*

SOON TO BE OUT

**ISLAM IN AFRICA**

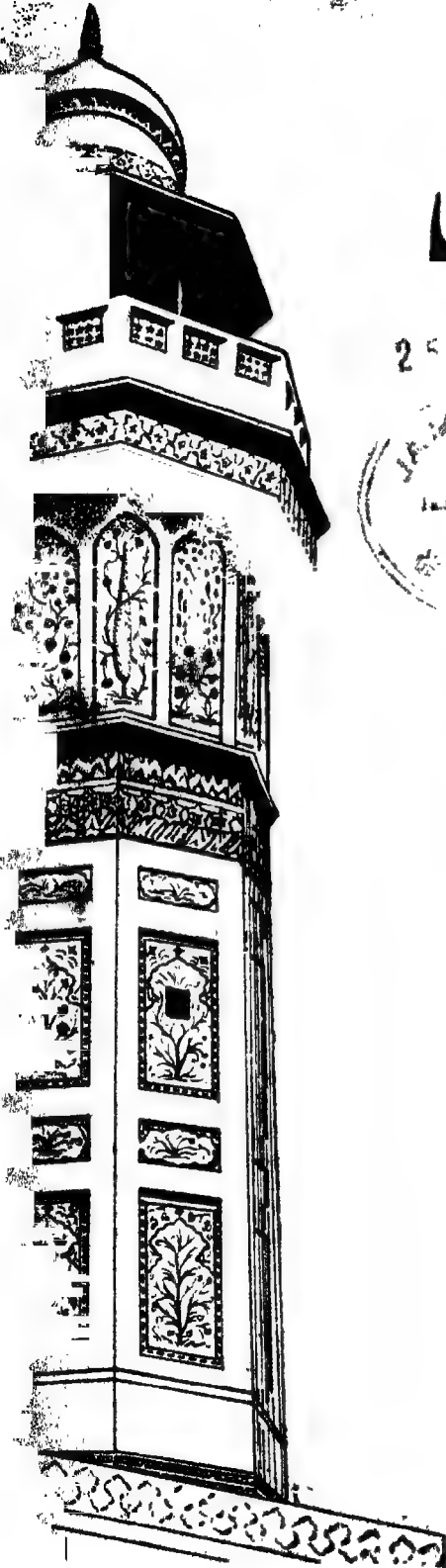
BY

PROFESSOR MAHMUD BRELVI

Royal 8vo., pp. (app.) 600, maps & illustrations

**BOOK ORDERS NOW**

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**



# نقشہ

25 OCT 1963



اکتوبر ۱۹۶۳

ثقافت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور

## ENGLISH PUBLICATIONS

### ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 12



### ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 10



### METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 3.75



### FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 0.75



### MUHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick  
Rs. 4.25



### QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar  
Rs. 2.50



### KEY TO THE DOOR

By Captain T. S. Pearce  
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

### DEVELOPMENT OF ISLAMIC AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 12



### WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 7



### ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 1.75



### FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiuddin  
Rs. 1.25



### RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

By B. A. Dar  
Rs. 10



### SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf  
Rs. 2.50

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE-3



اکتوبر ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ ————— شماره ۱۰

ادارہ تحریر

مدیر  
پروفیسر ایم۔ ایم شریف  
ادراکین

محمد جعفر بھلواروی  
رئیس احمد بھٹوی

محمد عتیف ندوی  
بشیر احمد ڈار

مدیران معاون

عارف ذبیح

شاہد حسین ستانی

سالانہ: چھ روپے ————— فی پرچہ: ۲۰ پیسے

ادارہ ثقافت اسلامیہ کتب خانہ لاہور



## تہذیب

۳	محمد حنیف ندوی	تاثرات
۷	سید نفیر شاہ	معترکہ
۱۹	رفیع اللہ	ابن شبرہ اور کجاس کی عمر
۲۷	شاہد حسین رزاقی	مرسید اور حقوق نسواں
۴۳	ہشید اختر	حنبل فقہا
۵۱	کبیر احمد جاسمی	اسلامی فلسفہ
۶۶		مطبوعاتِ ادارہ

---

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع و ناشر
ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلبہ، لاہور	دین محمدی پریس لاہور	پروفیسر ایم۔ ایم شریف

## تاثرات

(۶)

ان تفصیلات کے بعد اس مسئلہ پر غور فرمائیے کہ کیا یہ عالم مہت و بود وستیقی ہے اور خارج میں پایا جاتا ہے، یا محض وہم و فکر کی اختراع، اور ذہن و اندیشہ کی کوشش سازی ہے؟ جیسا کہ تصوریات کے حامی کہتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ تفتیح نئے علم الکلام میں اول درجہ کی اہمیت چاہتی ہے۔ یہ ایسا بنیادی نکتہ ہے جس کی وضاحت سے ہماری تہذیب و ثقافت کا رخ صحیح معنوں میں متعین ہوتا ہے۔ اور جس کی تشریح سے ٹھیک ٹھیک معلوم ہو سکتا ہے کہ ہماری دنیاوی زندگی کا مزاج، نقشہ اور انداز کیسا ہونا چاہیے۔

تاریخ مذاہب میں شروع ہی سے دو مختلف رجحان چلے آ رہے ہیں، ایک یہ کہ یہ عالم رنگ و بو حقیقی ہے، آجہ طلب ہے، اور اس لائق ہے کہ یہاں تہذیب و تمدن کے ایوان تعمیر ہوں، زندگی کے دبستان بجائے جائیں، اور اس کے مضمرات ارتقاء کو آگے بڑھایا جائے، اس کے افسدہ کو دودھ کیا جائے، اس کی تلخیوں کو کم کیا جائے، اور کوشش کی جائے کہ اس گواہ ارض کو بنی نوع انسان کے حق میں زیادہ سے زیادہ سازگار، زیادہ سے زیادہ راحت آفرین، اور زیادہ سے زیادہ اخلاق و آداب کا حامل بنایا جائے۔

اس کے مقابلہ میں دوسرا رجحان جس نے ماضی میں مذہب، تصوف اور فلسفہ کو بڑی حد تک متاثر کیا ہے، یہ ہے کہ یہ دنیا سراسر باطل ہے، مہنہ مہنہ فساد ہے، لہذا اسے سوزانے، بتانے اور ترقی دینے کی قطعی ضرورت نہیں اور یہ ہرگز اس لائق نہیں کہ ذہن و فکر کی

پاکیزہ اور اونچی صدییتوں کو اس کی عارضی مسرتوں اور اذنی لذتوں کے لیے بروئے کار لایا جائے۔  
یہی نہیں اس سے دامن کشاں رہنا اور اس کو درخور اعتنائہ سمجھنا ہی حاصل حیات ہے۔

یہ دونوں رجحان اتنے ہی پُرانے اور قدیم ہیں کہ جتنا خود مذہب، انسان، تہذیب  
اور تاریخ۔ دونوں کے نتائج و اثرات بالکل واضح اور میسر ہیں۔

پہلے نقطہ نظر نے شرائط، قانون اور زندگی کے بقولوں سا بنچوں کو جنم دیا ہے، تہذیب و  
تمدن کے خوش رنگ ریاض ترتیب دیئے ہیں۔ علوم و فنون کے ارتقار میں قابل قدر کردار  
ادا کیا ہے۔ نیز انسانی عظمت و ہمت کو اس درجہ ابھار دیا ہے کہ وہ ستاروں پر کمندیں  
پھینک سکے اور ماہ و پر دین کے امرا و سر بستہ کو آڑہ کار کر سکے۔ مگر یہ تصویر کا ایک رخ ہے۔  
دوسرا رخ یہ ہے کہ اس کی جو انسان عقائد کی اطمینان آفرینیں سے محروم ہو گیا ہے۔ اخلاق و اقدار  
سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے اور فکر و اندیشہ کی برائیوں کے باوجود باطن کی تیرگی کا بڑی طرح شکار  
ہے۔ اس اسلوب و تصور سے زندگی اس درجہ مصروف اور بھجیدہ ہو گئی ہے، اور روزمرہ  
کی ضروریات و حوائج نے اس طرح انسانی فکر و افعات کو گھیر رکھا ہے کہ لطائف اخلاق اور  
لطائف اعمال کے لیے فرصت و گنجائش کے امکانات ہی نہیں رہے۔ ان حالات میں انسان  
غیر مادی نصب العین کے بارے میں غور کرے تو کب؟ اور روحانی اقدار کی طرف بڑے نوکس  
طرح؟ دوسرے نقطہ نظر سے تصوف کے ایک خاص مکتب فکر کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں،  
مگر مادی عمل کے فراڈوں نے بلندی اور پاکیزگی حاصل کی ہے۔ اتنا توکل، بے نیازی، اخلاص  
اور انسان دوستی کی شمیم آرائیوں نے فضا کے اخلاق کو ہلکایا۔ اور ہمسر گشتن ٹھیرایا ہے۔ اور  
یہ نقطہ نظر ہے جس سے دنیا بھر کے ادب میں ایک طرح کا علق اور نکھار پیدا ہوا ہے، آفاقیت  
معنویت اور وسعت نظر ابھری ہے، جس سے روح، باطن اور اقدار کا فرق قائم ہوا ہے۔ اور  
جس کی بدولت ادب میں اس انداز کی صلاحیتیں معرض ظہور میں آئی ہیں کہ وہ صرف ذہن کے  
بجائے قلب و جگر کی تسکین و طمانیت کا موجب بھی ہو سکے۔ اور آلام و سادس کے اس گھاؤ

برہم چمکے رکھ سکے کہ جو مادی وحشی زندگی کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس موقف کے دوسرے رخ کو تاریخ نے ہمارے سامنے جس گھناؤنے انداز میں پیش کیا ہے، وہ بھی دیکھنے کے لائق ہے۔ دنیا بے اعتنائی، علاحدگی اور نیرادی نے اجتماعیت کو ختم کر دیا ہے۔ عمل و جہاد کے دلول کو موت کے گھاٹ اتار دیا ہے۔ ارتقا کی رفتار رک گئی ہے، علوم و فنون کے دروازوں پر جمل و نادانی کے قفل ڈال دیے گئے ہیں۔ تہذیب و تمدن کے ایوانوں میں سناٹا ہے۔ اور زندگی محض ایک مقدس اور خشک ڈھونگ ہو کر رہ گئی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اسلام ان دونوں راہوں میں سے کس راہ کو پسند کرتا ہے، اور دونوں میں جو متضمن و پناہاں خطرات ہیں ان سے بچنے کی کیا تدبیر بتلاتا ہے؟

یہ دونوں راہیں بالکل صاف اور متعین ہیں۔ ایک راہ تو یہ ہے کہ دنیا کو اس کے تمام لوازم کے ساتھ قبول کیا جائے۔ اسے ترقی دی جائے، اس کے گیسوئے تابدار کو اور تابدار بنایا جائے۔ اس کے لطائف، اور اس میں مضمر تمام نوع کی تمدنی و تہذیبی راحتوں اور مسرتوں کا بغیر مقدم کیا جائے۔ لیکن اس احتیاط اور توازن کے ساتھ کہ ان کا رخ مادیت کی طرف مڑنے نہ پائے اور اس ضروری شرط کے تحت کہ اس عالم مادی اور خیر و خوبی کے عالم میں تضاد اور دوئی باقی نہ رہے۔ بلکہ یہ دنیوی زندگی اور ترقی، ترقی آخرت اور بلندی کمرہ دار کا سبب بن جائے۔

دوسری راہ دنیا کی تحقیق ہے۔ اس سے بلاشبہ، انفرادی کردار کی حد تک تابش و ضواء کا اتمام سا اہتمام کیا جاسکتا ہے مگر بھرپور زندگی کے بغیر پھر پور اخلاقی شعور و کردار کی نشوونما نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں اس سے کوئی اجتماعیت نہیں پیدا ہوتی، کوئی تمدن پروان نہیں چڑھتا، اور علوم و فنون کے تانے بانے نہیں بڑھ پاتے۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ذہن و فکر کی تاریکیاں، جہلانہ قسم کی رہبانیت میں زیادہ سکون محسوس کرتی ہیں۔ جدید شکلبین کا فرض ہے کہ وہ ان دو مختلف رجحانات میں سے ایک کی تعیین کریں۔ اور جب ان میں ایک راہ متعین ہو جائے تو پھر ہمیں دیانتداری کے ساتھ اپنے فلسفہ، ادب اور مابعد الطبیعیات کا پورا پورا جائزہ لینا ہوگا، اور دیکھنا ہوگا کہ ان

میں کون کون عنصر یا خیال غیر متعلق، غلط اور اسلام کے حقیقی مزاج کی رو سے بے جوڑ یا  
افل ہے۔ جدید علم الکلام میں خیالات و افکار کی ہم آہنگی نہایت ضروری ہے۔ اگر ہم یہ  
کر سکیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہمیں ایک رہنما اصول ہاتھ آجائے گا جس کی روشنی میں  
ہم زندگی کی تعمیر نو کا مسئلہ آسانی سے حل کر سکیں گے یعنی ہم ایک نئے مگر خالص اسلامی فلسفہ  
حیات کی طرح ڈال سکیں گے۔

ہم اس لفظ کی وضاحت اس بنا پر ضروری سمجھتے ہیں کہ ہمارے ہاں یہ دونوں رجحانات  
کچھ اس طرح مکمل مل گئے ہیں کہ جس سے غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں، اور ہم فیصلہ نہیں کر پاتے  
کہ اسلام کا موٹو ————— کہا ہے۔ یہ کہ بھیر پور زندگی کے بغیر مکمل سیرت کی تشکیل محال  
ہے، یا یہ کہ زندگی کی تحقیر اور نفی ہی اعلیٰ کردار کی ضامن ہے؟

---

## معتزلہ

جب یونانی فلسفہ اور منطق نے اسلام کے خلاف صف آرائی کی تو مسلمانوں میں ایک ایسا گروہ پیدا ہوا جنہوں نے مخالفین کی اس فوج کو شکست دی اور علمی و فکری دنیا میں بھی اسلام کی عظمت کی دھاک بٹھادی۔ معتزلہ سے پہلے اسلامی تاریخ میں کسی ایسے فرقہ کا سراغ نہیں ملتا جو ماوراء الطبیعی مسائل میں عقلی و علمی انداز سے زبان کھولتا ہو۔ معتزلہ کو اس بارہ میں اولیت کا فخر حاصل ہے۔ کتنے علوم ہیں جو محض اسی فرقہ کی وجہ سے عالم وجود میں آئے۔ کتنے عقائد ہیں جو آج تک ہم میں رائج ہیں مگر ہمیں یہ معلوم نہیں کہ کن لوگوں کی کتنے سمجھوں نے یہ نکات کھولے۔

## اعتزال کی تاریخ

اسلام جب تک جزیرہ عرب میں رہا مسلمانوں کو فلسفہ و منطق سے کوئی لگاؤ نہ تھا کیونکہ عرب کا اہل مذاق فکر نہیں عمل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صوم و صلوٰۃ اور حج و زکوٰۃ کے مسائل پر تو بہت کچھ تحقیق ہو چکی تھی لیکن "ایمانیات" سے متعلق کچھ زیادہ عرق ریزی نہیں کی گئی تھی۔ بلکہ اجمالی عقائد کافی سمجھے گئے تھے۔ لیکن جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا تو ایرانی، یونانی اور دوسری قومیں اسلام کی حلقہ بگوش ہونے لگیں۔ ان لوگوں کے قدیم مذاہب میں خدا، صفات خداوندی، قضا و قدر اور جزا و سزا کے متعلق خاص عقائد تھے۔ ان عقائد میں سے جو عقیدے صریحاً اسلام کے مخالف تھے ان کے بُرے اثرات

توان کے دماغوں سے نکل گئے لیکن جہاں اسلامی عقائد کے کئی پہلو ہو سکتے تھے اور کچھ حیات ان کے قدیم عقائد سے مشابہت رکھتے تھے وہاں بالطبع وہ انہی خیالات و افکار کی طرف مائل ہو گئے۔ مثلاً یہودیوں کے ہاں خدا کو محسوس تصور کیا جاتا تھا جب وہ مسلمان ہوئے تو قدرتی طور پر وہ ان ہی آیات کو مدارِ ایمان قرار دینے لگے جن میں اللہ تعالیٰ کی نسبت ہاتھ اور منہ وغیرہ کے سے الفاظ موجود ہیں۔ پھر یہ نو مسلم صدیوں سے فلسفیانہ مونث گافیوں اور منطقیانہ نکتہ آفرینیوں کے عادی تھے اس لیے انہوں نے علمی مباحثوں کا سلسلہ جاری کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی نصرانی، زردشتی اور یہودی علماء نے جو فلسفہ و منطق سے واقف تھے مسلمانوں سے علمی مناظروں کا آغاز کر دیا۔ ایسے مناظروں کا گوارہ عراق تھا کیونکہ وہاں مختلف قوموں کے لوگ جمع تھے۔ اب ایسے ایسے عقائد و معاملات میں گفتگو میں شروع ہو گئیں جن کے متعلق محدثین زبان تک ہلانا گناہ سمجھتے تھے۔ فی الواقع یہ وقت اسلام کے لیے بڑا ہی نازک وقت تھا اور پھر جب سریانی، یونانی، ہیلوی اور ہندی زبانوں سے حکمت و فلسفہ کی کتابیں عربی میں منتقل ہوئیں اور لوگوں میں فلسفیانہ مذاق پھیل گیا تو جیسے سیلاب کا بند ٹوٹ گیا۔ قرآن کی آیات اور اسلامی عقائد کو غیر مسلموں نے ہدف بنا لیا اور اعتراضات کی بوچھاڑ شروع ہو گئی۔ محدثین اور فقہاء صرف روایات کی مدد سے اس سیل بے پناہ کا مقابلہ کرنے لگے مگر یہ ان کا میدان نہیں تھا، اور یہ ان کے بس کی بات نہیں تھی کہ ان لوگوں کے اعتراضات کا جواب دے سکیں کیونکہ ان کا سارا علم منقولات تک محدود تھا۔ اور مقابلہ بھی ان لوگوں سے آپڑا تھا جو نہ قرآن کو مانتے تھے نہ احادیث کو۔ فکری گراہی کا منہ زور طوفانِ حصارِ اسلام کی بنیادوں سے ٹکرا رہا تھا۔ ان حالات میں ضرورت اس بات کی تھی کہ انہی لوگوں کے ہتھیاروں سے انہیں شکست دی جاتی اور اس کے لیے ضروری تھا کہ معتزلیں کے غائب اور ان کے فلسفہ سے پوری واقفیت ہوتی۔ الخاد کے اس "سیل بیک سیر دزیں" کا مقابلہ کرنے کے لیے معتزلہ میدان میں آئے۔ وہ جریفوں کے مقابلہ میں ہر طرح سے فائق

تھے۔ انھوں نے اپنے زورِ بیان اور عقلی دلائل سے اعدائے اسلام کو شکست دی اور اپنے دور کے علوم کے مطابق قرآن حکیم کی عقلی تفسیر پیش کر کے دشمنانِ اسلام کی زبانیں لگ کر دیں۔ معتزلہ نے مختلف موضوعات پر کتابیں لکھ کر ملک کے اطراف و اکناف میں پھیلا دیں۔ اس طرح اسلامی فکر دور و دراز گوشوں تک پہنچ گیا۔ معتزلہ کو ایک فرقہ کی حیثیت بعد میں دیدی گئی۔ یہ درحقیقت وہ مسلمان تھے جو دین کو علیٰ وجہ البصیرت پیش کرنے کا جذبہ بیکراٹھ تھے۔ جبر و قدر کے مسئلہ کو اعتزال کا اولین مسئلہ سمجھنا چاہیے۔ ملوکیت میں عوام جن مظالم کا شکار تھے انھیں جائز ثابت کرنے کے لیے حکومت کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جاتی تھی کہ انسان مجبورِ محض ہے۔ اسے اپنے کسی فعل پر اختیار نہیں جو کچھ وہ کرتا ہے اس کا ذمہ دار خود انسان نہیں ہے کیونکہ ہر آدمی کی تقدیر لکھ دی گئی ہے۔ سب سے پہلے عبد جہنی نے اس مسئلہ کی تردید کی اور انسان کو اپنے افعال پر مختار تسلیم کیا۔ اس طرح مذہبِ قدر کی بنیاد پڑی۔ عبد علانیہ حکومت کی مخالفت کرتا تھا اس لیے عبد الملک بن مروان نے ۸۰ھ میں اسے حجاج کے ہاتھوں قتل کرادیا۔

عبد کے بعد غیلان دمشقی نے اسی مذہب کو اپنایا اور چند اور مسائل بھی مذہبِ اعتزال میں شامل کر لیے جن میں سے امر بالمعروف کا مسئلہ حکومت کے لیے انتہائی پرخطر مسئلہ تھا۔ آخر ہشام بن عبد الملک نے ۱۰۵ھ میں اسے دمشق بلا کر پھانسی دیدی۔

لیکن مذہبِ اعتزال کو اب سینکڑوں لوگ قبول کر چکے تھے اور اس کے اصول بھی مرتب ہو گئے تھے۔ ۸۰ھ میں عمرو بن عبید اور واصل بن ہمام پیدا ہوئے جنھیں مذہبِ اعتزال کے بگڑے ہوئے دو نوجوان صاحبِ فضل و کمال تھے۔ ان کی نکتہ آفرینیوں سے اعتزال کو بہت عروج ملا حتیٰ کہ یزید بن عبد الملک نے علانیہ یہ مذہب قبول کیا جب ولید بن یزید عباسی شام میں دُوب گیا تو یزید نے مذہبِ اعتزال کے پانچویں اصول امر بالمعروف پر عمل پیرا ہو کر بغاوت کا علم بلند کیا اور ہزاروں معتزلہ اس کے ساتھ ہو گئے۔ ولید قتل ہو گیا اور یزید کو فتح حاصل ہوئی۔



اب گویا اعتزال کے قدم تخت سلطنت پر بھی پہنچ گئے۔ ۱۳۲ھ میں خلافت بزم امیہ کا خاتمہ ہو گیا۔

عباسی خاندان کا دوسرا بادشاہ منصور اگرچہ کسی مذہب سے منسوب ہونا نہیں چاہتا تھا لیکن چونکہ عمرو بن عبید اس کا بچپن کا ساتھی تھا، دونوں نے ایک مدت تک اکٹھی تعلیم حاصل کی تھی، اس کے علاوہ عمرو بن عبید کی حق گوئی، جنابت ایمانی اور زہد و قناعت کا بھی معترف تھا اس لیے اس کے زمانہ میں معتزلہ کو بہت عروج حاصل ہوا۔

منصور کے بعد مہدی نے مذہبی آزادی کو روک دیا۔ اس کے بعد ہارون الرشید تخت نشین ہوا۔ وہ خود تو فلسفہ و حکمت سے ناواقف تھا لیکن دربار براکہ کے ہاتھ میں تھا اس لیے اعتزال کو عروج نصیب ہوتا گیا۔ ہارون کے بعد مامون آیا تو معتزلہ کی بنائی کیونکہ اس نے خود یہ مذہب قبول کر لیا۔ مامون خود بھی بہت بڑا فاضل تھا اور ابوالہندیل و نظام جیسے آفتاب و ماہ تاب بھی اس کے دربار میں موجود تھے اس لیے اعتزال کا مہر اقبال نصف النہار پر چمکنے لگا۔ نظام کے بعد اس کے فاضل شاگرد باحظ نے بھی مذہب اعتزال کو بہت وسعت دی۔

مامون کے بعد معتصم اور واثق یکے بعد دیگرے تخت نشین ہوئے۔ وہ دونوں معتزلی تھے۔ مشہور معتزلی احمد بن داؤد ان کے زمانہ میں قاضی القضاۃ رہے جنہیں ایک واسطہ سے واصل بن عطاء کی شاگردی کا فخر حاصل تھا۔ ان کے زمانہ میں اعتزال کو اور زیادہ قوت حاصل ہوئی۔ واثق کے بعد متوکل نے عقلی و فکری ترقی کو دمک دیا لیکن چوتھی صدی ہجری تک اس مذہب کو پوری قوت حاصل رہی۔ بڑے بڑے متکلم، مفسر اور ادیب پیدا ہوئے۔ سب سے آخر میں بوعلی جبائی تھے ان کے بعد کوئی بلند پایہ امام الاعتزال پیدا نہ ہوا۔

علامہ بشاری نے چوتھی صدی ہجری میں دنیا کا سفر کیا تھا۔ انہوں نے مندرجہ ذیل مقامات میں معتزلہ کی نسبت یہ تفصیل لکھی ہے :

”سروات اور حرمین کے سوا محل اور خصوصاً عمان کے تمام باشندے معتزلی ہیں عراق

میں جنسیوں اور شیعوں کا غلبہ ہے تاہم معتزلہ بھی موجود ہیں۔ اقوال کے موضوعِ عامتہ میں معتزلہ کی کثرت ہے۔ فسطاط میں معتزلہ کا بڑا زور ہے۔ خراسان کے دیہات میں بھی ان کی کثرت ہے۔ فارس اور سیرجان میں اکثر معتزلہ ہیں لہٰذا کمان میں تمام دنیا کی نسبت معتزلہ زیادہ ہیں۔ چوتھی صدی ہجری میں ہی معتزلہ پر مولناک مظالم کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ محمد بن احمد (متوفی ۴۷۸ھ) جو بہت بڑے معتزلہ عالم تھے پچاس سال تک گھر سے نہ نکل سکے، علامہ زعفرانی جن کی تفسیر کشف گھر گھر پھیلی ہوئی ہے معتزلہ ہونے کی وجہ سے ملک میں چین سے نہ رہ سکے اور مجبوراً مکہ چلے گئے۔

ساتویں صدی ہجری میں مغلوں اور ترکوں نے بغداد اور دوسرے بڑے بڑے شہروں کو تباہ کر کے مسلمانوں کی علمی و عقلی قوتوں کا بھی استیصال کر دیا اور اعتزال جیسا نازک مذہب تو ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ ترک قلم کی بجائے تلوار کے وصفی تھے اور اعتزال جیسے دقیق مذہب کو قلم سے زیادہ مناسبت تھی اس لیے ترکوں کے مسلمان ہو جانے کے بعد بھی یہ مذہب زندہ نہ ہو سکا۔

## معتزلہ کے عقائد

معتزلہ کے اجمالی تعارف کی یہ کوشش ناکام رہے گی اگر محمل طور پر ان کے عقائد بیان نہ کیے جائیں۔ معتزلہ کے عقائد میں یہ اصول مبادیات کی حیثیت رکھتے ہیں :

(۱) توحید (۲) عدل (۳) قدر (۴) وعد و وعید (۵) المنزلة بین المنزلتین (۶) امر بالمعروف۔

توحید

اگرچہ مسلمانوں کے تمام فرقے اللہ تعالیٰ کو واحد لا شریک تسلیم کرتے ہیں مگر کبھی بھی خدا کے تصور میں اختلافات رہے ہیں اور آج بھی موجود ہیں۔

ظاہر یہ اور مشبہ کا مذہب ہے کہ اللہ جہانی ہے۔ عرش پر مشکن ہے۔ اس کے ہاتھ ہیں، چہرہ ہے۔ سرور کائنات مسلم کے دوش مبارک پر اللہ نے ہاتھ رکھا اور آپ نے اس ہاتھ کی ٹھنڈک محسوس کی۔

عام ارباب روایت کے نزدیک خدا جسمانی ہے۔ اس کے ہاتھ ہیں۔ منہ ہے۔ پنڈلیاں ہیں۔ لیکن یہ سب چیزیں ایسی نہیں جیسی ہماری ہیں۔ وہ عرش پر بیٹھا ہے۔ کرسی پر پاؤں رکھے ہیں، اور کرسی ان کے بوجھ سے چرچراتی ہے۔

معتزلہ کے نزدیک خدا کی ذات زمان و مکان کی قید سے ماوراء ہے۔ وہ ہر جگہ موجود ہے۔ کوئی جہت نہیں جس کی طرف اشارہ کر کے کہا جاسکے کہ خدا اس طرف ہے۔ وہ مجسم نہیں۔ قرآن میں جہاں اس کے ہاتھ اور چہرے کا ذکر آیا ہے وہاں حقیقت نہیں بلکہ مجاز مراد ہے۔ کسی زمانہ میں اس قول کو کفر کا ہم بد خیال کیا جاتا تھا لیکن آج غالباً سب ہی لوگ اس قول میں معتزلہ سے متفق ہیں۔

### صفات

توحید کے ساتھ ہی مسئلہ صفات کا تعلق ہے۔ مدتوں یہ مسئلہ باعثِ نزاع رہا کہ :

ہیں صفات ذاتِ حق حق سے جدا یا معین ذات

محدثین اور فقہار کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات سے الگ اور قدیم ہیں۔ معتزلہ کہتے تھے کہ اس طرح تو بہت سے خدا ہو سکتے اور تعدد لازم آیا پھر ذات اور صفات کی علاحدگی میں ایک اور مشکل بھی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ اگر صفات ذات سے الگ ہوں تو کسی صفت کی غیر موجودگی میں بھی ذات باقی رہتی ہے۔ جیسے انسان کی صفات میں اگر صفتِ سماعت موجود نہ ہو تب بھی اسے انسان کہا جائے گا۔ لیکن اگر خدا فرض ہو، صفتِ خالقیت سے محروم ہو تو اسے خدا نہیں کہا جاسکتا۔ یہی وہ دلائل تھے جن کی بنا پر معتزلہ صفات ذات کو معین ذات سمجھتے تھے۔ وہ اس کے استدلال میں وہ

ایات پیش کرتے تھے جن سے تنزیہ ثابت ہوتی ہے۔

عدل

توحید کے بعد ان کا دوسرا عقیدہ عدل تھا۔ تمام اسلامی فرقے بحیثیت مجموعی خدا کو عادل تسلیم کرتے ہیں لیکن معتزلہ اس سلسلہ میں چند خاص تشریحات سے کام لیتے تھے۔ اشعریہ کا عقیدہ تھا کہ خدا محالات کا حکم دے سکتا ہے اور دیتا ہے۔ لیکن معتزلہ اس کے مخالف تھے ان کا خیال تھا کہ محالات کا حکم دینا عدل خداوندی کے خلاف ہے۔ اور جب خدا کو عادل تسلیم کیا جائے تو لامحالہ اسے ظالم کہنا پڑے گا اور یہ اللہ کی شان کے خلاف ہے۔ ماتریدیہ بھی اس معاملہ میں معتزلہ کے عقائد سے متاثر ہیں۔ اشعریہ یہ بھی کہتے تھے کہ کوئی چیز فی نفسہ نہ اچھی ہے نہ بُری۔ خدا جس چیز کو اچھا کہہ دے اچھی ہے جسے بُرا کہہ دے بُری ہے۔ اس کے خلاف معتزلہ کا خیال تھا کہ خدا اسی چیز کو اچھا کہتا ہے جو اصل میں اچھی ہو اور اسی کو بُرا کہتا ہے جو اصل میں بُری ہو۔ ماتریدیہ نے معتزلہ کا یہ عقیدہ بھی قبول کیا ہے۔

اشعریہ کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ خدا کے لیے عدل و انصاف کو نا ضروری نہیں۔ وہ چاہے تو عبادت کے عوض عذاب دے دے اور چاہے تو گناہ کے بدلہ میں انعام دے دے۔ معتزلہ اس نظریہ کے بھی سختی سے مخالف ہیں۔ اور ان کا عقیدہ ہے کہ عدل و انصاف خدا کے لیے ضروری ہے۔ عبادت کے عوض عذاب اور گناہ کے عوض انعام دینا ظلم ہے۔ اور خدا ظلم نہیں کر سکتا کیونکہ ظلم نقص بشریت ہے اور اللہ تعالیٰ سے پاک ہے۔ ماتریدیہ نے بھی اس عقیدہ کو اپنے مذہب میں شامل کر لیا۔

قدر

انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہے یا مختار مطلق؟ یہ سوال اس وقت سے انسانی ذہن کے لیے وجہ اضطراب بنا ہوا ہے جس وقت سے اس نے سوچنا شروع کیا ہے۔

نہ ہی نقطہ نظر سے غور کیجیے تو مسئلہ میں کسی قسم کی پیچیدگی نہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے انسانی افعال کی جزا و سزا مقرر کر دی ہے تو لازماً انسان مجبور نہیں کیونکہ مجبور کو سزا دینا خدا کی صفتِ عدل کے خلاف ہے۔ آخر یہ کیسے جائز ہے کہ کسی آدمی کو وہ خود ہی چوری کرنے پر مجبور کرے اور پھر اسے چوری کی سزا بھی دے۔ اگر عقیدہ جبر کو تسلیم کیجیے تو قیامت اور حشر نشر سب عقائد بے معنی ہو جاتے ہیں۔ اس واضح بات کی بنا پر معتزلہ نے قدر کا راستہ اختیار کیا ہے اور انسان کو اپنے افعال میں مختار تسلیم کیا ہے۔ لیکن قرآن حکیم میں بعض ایسی آیات بھی ہیں جنہیں اگر سرسری نظر سے دیکھا جائے تو یہ شبہ ہوتا ہے کہ انسان کے افعال بھی اللہ کے پیدا کردہ ہیں اور انسان مجبور ہے۔ معتزلہ ان تمام آیات کا یہ جواب دیتے ہیں کہ انسان کو چونکہ تمام قوتیں اللہ نے عطا کی ہیں اس لیے ان افعال کی نسبت اللہ کی طرف جائز ہے جیسے ہم یہ کہنے کی بجائے کہ ”سوسج کی گومی گندم کے خوشوں کو بکاتی ہے“ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ”اللہ گندم کے خوشوں کو بکاتا ہے“ بعض آیات میں ارشاد ہوتا ہے کہ اللہ نے کفار کے دلوں پر مہریں کر دی ہیں۔ جہرہ اس سے استدلال کرتے ہیں کہ جب دلوں پر اللہ ہی نے مہریں کر دی ہیں اور وہ حق پر غور نہیں کر سکتے تو گویا اللہ نے انہیں کفر پر مجبور کر دیا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ انسان کے ہر فعل کا کوئی نہ کوئی نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔ انکار و جود اور ضد و سرکشی کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان کے کان حق کی بات سننے پر آمادہ نہیں ہوتے اور اس کا ذہن صداقت کی دعوت پر غور و فکر نہیں کرتا۔ پس ختمِ قلوب اصل میں انکار و جود کا لازمی نتیجہ ہے اور اس کے باوجود انسان کو یہ اختیار ہے کہ وہ دعوتِ حق و صداقت پر فکر و تدبر کر کے اپنے دل کے قفل کھول دے۔ گویا ہاں ضد کے فعل کا نتیجہ ختمِ قلب ہے وہیں ضد چھوڑ دینے کا یہ نتیجہ بھی تو ہے کہ انسان میں حق قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ آخر آیه ان الذین کفروا سوء علیہم اُندتم ام لم تزدہم لایؤمنون و ختم اللہ

علیٰ قلوبہم علیٰ سمعہم و علیٰ ابصارہم غشاۃ۔ کے نزول کے بعد بھی تو کفار ایمان لاتے رہے ہیں۔ پس اگر اس کا وہی مفہوم ہوتا جو جبر یہ لیتے ہیں تو پھر وہ لوگ بعد میں ایمان کیوں لاتے جب کہ ان کے دلوں پر ہمیں لگ چکی تھیں۔ فی الواقع ایسی تمام آیات کا مفہوم یہی ہے کہ جب تک کفار ہٹ دھرمی اور ضد پر جمے رہیں حق ان پر نازل نہ نہیں ہوتا اور ان کی تقدیر یہی ہوتی ہے کہ ان کی بصارت پر باطل پروے تان دیتا ہے اور وہ نظام حق کے تابناک نتائج دیکھ نہیں سکے۔ لیکن جب وہ اپنی حالت بدل لیں ضد اور ہٹ دھرمی چھوڑ دیں تو ظاہر ہے کہ اس فعل کے برے نتائج بھی خود بخود ختم ہو جاتے ہیں۔ گویا انسان اپنی حالت بدل لے تو اس کی تقدیر بھی بدل جاتی ہے :

دہر بار کیے بھرنے مضر است	تو اگر دیگر شوی او دیگر است
ضبعی! افتدنگی تقدیر تست	قلزمی! پامزدگی تقدیر تست
خاک شونذ رہو اسازد ترا	سنگ شورب شیتہ اندازد ترا

وعدو و وعید

معتزلہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جس عمل کے لیے جو وعدہ یا وعید بیان کی گئی ہے اس کا نفاذ ہونا ضروری ہے۔ محض ڈر او سے یا ترغیب کے لیے خدا کچھ نہیں بیان کرتا۔ نہ وہ "موج میں آکر" انسانوں کے گناہ معاف کر دیتا ہے اور نہ غصہ میں آکر فرمانبرداروں پر پانی پھیر دیتا ہے۔ ہر عمل کا نتیجہ مقرر ہے اور وہ مرتب ہو کر رہے گا۔ اشعر یہ اس کے مخالف ہیں۔

المنزلة بین المنزلتین

معتزلہ سے پہلے گناہ کبیرہ کے مرتکب کو اہل روایت کا فر کہتے تھے اور مرجعہ اسے مسلمان سمجھتے تھے۔ معتزلہ نے کہا وہ نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ اس کی حالت دونوں کے مین بین ہے۔ اسے فاسق کہا جاسکتا ہے۔

## احر بالمعروف

خواجہ اس اصول کو فرض میں قرار دیتے تھے اور ہمیشہ شمشیر بکھیر رہتے۔ لیکن معتزلہ اسے فرض سمجھتے تھے۔ وہ تلوار اٹھانا اس وقت ضروری سمجھتے تھے جب حالات سازگار ہوتے اور سارے سامان جمع ہو جاتے۔

## عقل کا غلبہ

معتزلہ عقل کی تفصیلت کے قائل تھے۔ وہ عقل کو احادیث پر حاکم سمجھتے تھے۔ جو حدیث عقل و روایت کے خلاف ہوتی اسے موضوع قرار دیتے۔ اس اصول کو وضع کرنے کا بڑا سبب غالباً ان لوگوں کا علو اور جود تھا جو حدیث کے سامنے عقل کو حقیر سمجھتے تھے اور جو چیز بھی حدیث کے نام پر ان کے سامنے پیش ہوتی وہ اسے بے تاثر قبول کر لیتے۔ ان لوگوں کے جود کا اندازہ اس ایک واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے۔

علامہ سیوطی تاریخ الخلفاء میں لکھتے ہیں کہ ایک دفعہ ہارون کے دربار میں کسی نے یہ حدیث پڑھی کہ آدم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام میں مناظرہ ہوا۔ ایک شخص بول اٹھا کہ آدم اور موسیٰ کے زمانوں میں تو صدیوں کا بعد ہے۔ پھر وہ اٹھ کھڑے ہوئے اور مناظرہ کیسے بھر گیا۔ ہارون جو محدثین کا ہم خیال تھا اس قدر برہم ہوا کہ اس شخص کے قتل کا حکم صادر کر دیا۔

## فریقین کا تشدد

معتزلہ نے علم کلام کی بنیاد ڈالی تو محدثین نے نہایت زور شور سے اس کی مخالفت کی امام شافعی، امام احمد بن حنبل، سفیان ثوری، اور تمام اہل حدیث نے اس علم کا حصول حرام قرار دیدیا۔ امام غزالی لکھتے ہیں:

”والی التقریم ذہب الشافعی و مالک و احمد بن حنبل و سفیان و جمیع اہل الحدیث“

من السلف“ (احیاء العلوم)

امام شافعی کہتے تھے کہ متکلمین کو دُورے لگانے چاہئیں۔ امام احمد بن حنبل کا قول تھا کہ متکلمین زندیق ہیں۔ معمولی معمولی اختلافات میں تشدد کا یہ عالم تھا کہ فریقین ایک دوسرے کو کافر ٹھہراتے تھے۔

اختلافی مسائل میں ایک یہ بھی تھا کہ ”قرآن قدیم ہے یا مخلوق و حادث؟“ معتزلہ کہتے تھے کہ خدا کی صفت تکلم قدیم ہے لیکن جو الفاظ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوتے تھے وہ مخلوق و حادث تھے۔ محدثین کلام اللہ کو ہر حال میں قدیم تسلیم کرتے تھے۔ زیادہ غور و تعمق سے کام لیا جائے تو دونوں کا حاصل ایک ہی ٹھہرتا ہے لیکن فریقین نے اس مسئلہ کو کفر و اسلام کی حدِ فاصل قرار دے دیا، اور تشدد اس انتہا کو پہنچا کہ جعد بن درہم کو کوذہ کے والی خالد بن عبداللہ القسری نے اسی جرم کی پاداش میں گرفتار کر کے عید قربان کے موقع پر حصولِ ثواب کی نیت سے ذبح کیا اور جب معتزلہ کو موقع ملا تو محدثین کو سخت سزائیں دی گئیں۔ حتیٰ کہ مامون کا زمانہ عیثین کے لیے ایک عبرت ناک دور ابتلا ثابت ہوا۔ مگر مسئلہ کے زمانہ میں عیثین نے بھی بڑھ چڑھ کر معتزلہ سے انتقام لیا۔

کیا معتزلہ کافر تھے؟

ایک غرض تک معتزلہ کو کافر سمجھا جاتا رہا لیکن جب فضا ذرا پرسکون ہوئی اور معتزلہ کی علمی خدمات پر نظر ڈالی گئی تو محققین نے انہیں کافر کہنے سے انکار کر دیا۔

علامہ جلال الدین دوانی لکھتے ہیں:

”رہے معتزلہ تو صحیح ہی ہے کہ وہ کافر نہیں ہیں“ (شرح عقائد عضد)

مشہور محدث علامہ تقی الدین سبکی لکھتے ہیں:

”یہ دونوں گمراہ اشعریہ اور معتزلہ برابر کے جوڑ ہیں اور دونوں متکلمین کے سرگمراہ

ہیں اور اشعریہ زیادہ اعتدال پر ہیں۔“ (شرح احیاء الاسلام)



علامہ رازی فرماتے ہیں :

”میرے والد ماجد شیخ القاسم انصاری کا یہ قول بیان کیا کرتے تھے کہ اہل سنت کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت پر ہے، اور معتزلہ کی نظر خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر ہے۔ اس لیے غور سے دیکھو تو دونوں خدا کی عظمت و تقدس کے معترف ہیں۔ البتہ اس قدر ہے کہ کسی نے غلطی کی اور کوئی صائب الرائے ٹھہرا۔“ (تفسیر کبیر۔ سورہ الانعام)

مشہور محدث امام نووی فرماتے ہیں :

”سلف و خلف کا اس پر برابر اتفاق رہا کہ معتزلہ وغیرہ کے نیچے نماز پڑھنا جائز

ہے۔“ (فتح المغیث ص ۱۲۳)

فقہی حیثیت سے معتزلہ اکثر حنفی المذہب ہوتے تھے۔ طبقات الحنفیہ میں جہاں ان کے نام آتے ہیں تو ان کا تذکرہ بھی اُسی عظمت و شان سے کیا جاتا ہے، جس طرح دوسرے علمائے حنفیہ کا۔ علامہ زحخشری مشہور معتزلی ہیں۔ ان کی تفسیر کشاف ادب، عربیت، معانی اور بلاغت کی بے مثال خوبیوں کے باعث آج تک نصاب میں داخل ہے۔ ان کے متعلق طبقات الحنفیہ میں لکھا ہے کہ ”من اکابر الحنفیۃ“۔ یعنی وہ اکابر حنفیہ میں سے تھے۔ فن بلاغت کے تمام ارکان یعنی باحظ، سکاکی اور عبد القادر جرجانی معتزلی تھے۔

معتزلہ نے اپنے زمانہ کی علمی سطح کے مطابق قرآن حکیم کی عقلی تفسیر پیش کی اور ثابت کر دیا کہ قرآن حکیم میں جو کچھ مذکور ہے، علم و عقل کے مطابق ہے۔ معتزلہ مفسرین میں سے ابو مسلم اصمغانی، ابوبکر اصم، ابوالقاسم بطنی، علامہ زحخشری اور قتال کبیر بہت معروف ہیں۔

## امام ابن شبرمۃ اور نکاح کی عمر

تاریخ فقہ اسلامی کی کتابوں میں جن دس فاشدہ فقہی مذاہب کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے ایک کے بانی امام ابو شبرمۃ عبداللہ بن شبرمۃ تھے۔ زمانے کے ساتھ آپ کا مذہب فنا ہو چکا ہے اور آپ کی کوئی کتاب ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ ہم تک آپ کا جو فقہی سرمایہ پہنچ چکا ہے وہ آپ کے وہ اقوال ہیں جو دوسرے مذاہب فقہ کی کتابوں میں منقول ہیں۔ آپ امام ابو حنیفہ کے معاصر تھے۔ اور آپ امام صاحب کے ہم مرتبہ، بلکہ امام سفیان ثوری وغیرہم تو آپ کو امام اعظم پر اس لیے فوقیت دیتے تھے کہ آپ کو صحابہ سے روایت کرنے کا شرف حاصل تھا۔ یہ بھی کوفہ میں تھا اور امام صاحب بھی۔ جب لوگ امام صاحب سے کوئی مسئلہ دریافت کرتے تو آپ سے بھی ضرور پوچھتے۔

آپ کے صحیح مقام کا اندازہ کرنے کے لیے ہم طبرانی کی اس روایت کو نقل کرتے ہیں جو انھوں نے اپنی اوسط میں عبدالوارث کی زبانی بیان کی ہے۔ چونکہ روایت لمبی ہے اس لیے صرف ترجمہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

عبدالوارث کہتے ہیں کہ میں نے شریف کیا تو دیا ابو حنیفہؒ، ابن ابی سیئیؒ اور ابن شبرمۃؒ تینوں اتفاق سے موجود تھے۔ میں نے ابو حنیفہؒ سے دریافت کیا کہ آپ اسی بیع کے متعلق کیا فرماتے ہیں جس میں کوئی شرط بھی رکھ دی گئی ہو؟ انھوں نے جواب دیا کہ اسی بیع بھی ناجائز ہے اور وہ شرط بھی۔ پھر میں نے یہی مسئلہ ابن ابی سیئیؒ سے پوچھا تو انھوں نے کہا کہ بیع تو درست ہے لیکن شرط غلط ہے۔ پھر ابن شبرمۃؒ سے یہی سوال کیا تو انھوں نے بتایا کہ یہ بیع اور شرط دونوں ہی درست

ہیں۔ میں نے کہا سبحان اللہ عراق کے ان تینوں فقہاء میں یہ اختلاف! پھر میں نے ابو حنیفہؒ کے پاس جا کر ان تینوں مختلف جوابات کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا کہ میں نہیں سمجھ سکتا کہ دونوں (ابن ابی سیلیٰ اور ابن شبرمہ) نے کیا جواب دیا۔ مجھ سے عمرو بن خعیب نے ان سے ان کے والد نے اور ان سے ان کے دادا نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ حضورؐ نے بیع و شرط سے منع فرمایا ہے۔ لہذا بیع اور شرط دونوں باطل ہیں۔ پھر میں نے ابن ابی سیلیٰ کے پاس آکر اس کا ذکر کیا تو انھوں نے کہا کہ میری سمجھ میں ان دونوں (ابو حنیفہ اور ابن شبرمہ) کے جواب نہیں آسکے۔ مجھ سے تو ہشام بن عروہ نے ان سے ان کے والد نے اور ان سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ حضورؐ نے مجھ حکم دیا کہ بریہ کو خرید لو پھر اسے آزاد کر دو لہذا بیع درست اور شرط غلط ہے۔ پھر میں نے ابن شبرمہ کے پاس جا کر صورت حال بیان کی تو انھوں نے فرمایا کہ میں ان دونوں (ابو حنیفہ اور ابن ابی سیلیٰ) کے جواب نہیں سمجھ سکتا۔ مجھ سے تو مسمر بن کدام نے ان سے عمار بن دثار نے اور ان سے جابر نے بیان کیا ہے کہ میں نے حضورؐ صلعم سے ایک اونٹنی کا معاملہ کیا اور دینے تک لا دینے کی شرط بھی رکھی۔ لہذا بیع اور شرط دونوں جائز ہیں۔

والجواب مقام سنت از مولانا شاہ محمد جعفر بھٹاروی ص ۲-۴

یہ بھی روایت صرف اس لیے نقل کی گئی ہے تاکہ امام ابن شبرمہ کے مقام کا اندازہ کیا جاسکے۔ آپ کی تاریخ پیدائش کے متعلق قطعی طور پر کچھ معلوم نہیں اور یہی حال بہت سے اور بزرگوں کی تاریخ ولادت کے متعلق ہے۔ آپ کی پیدائش کا زمانہ امام ابو حنیفہؒ کی پیدائش سے کچھ پہلے کا ہے۔ تمام مورخین نے آپ کی وفات کا سنہ ۱۴۴ھ لکھا ہے۔ شذرات الذہب فی اخبار من ذہب کے مصنف ابن العواد نے آپ کی وفات ۱۴۴ھ میں لکھی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس سال کوذہ میں فقیہہ کوذہ قاضی ابو شبرمہ عبد اللہ بن شبرمہ الضبی نے وفات پائی۔ آپ نے حضرت انسؓ اور تابعین سے روایت کی ہے۔ احمد علی آپ کے متعلق فرماتے ہیں کہ آپ بڑے نیک سیرت، علیم الطبع اور عقلمند تھے۔ کثرت عبادت کی وجہ سے آپ کو نساک سے تشبیہ

دی جاتی تھی۔ ساتھ ہی آپ اعلیٰ پایہ کے شاعر بھی تھے۔

(العقدا فی الاسلام ص ۴۴)

مورخ اسلام حافظ قسبی نے بھی ۴۴ھ کے واقعات میں بالکل وہی کچھ لکھا ہے جو صاحب شذرات الذہب نے لکھا ہے۔ فرماتے ہیں:

و فیہا توفی فقیہ الکوفۃ ابو شبرمۃ عبداللہ بن شبرمۃ الضبی القاضی رومی عن انس والتابعین قال احمد ابیہی کان عقیفاً صارماً، عاقلاً یشبہ الناک شاعرٌ اُجواداً (العبر فی خبر من خبر جلد ۱، ص ۱۰۷ جدیدہ ایڈیشن)

تاریخ فقہ اسلامی میں ذہ التفصیل سے لکھا ہے:

عبداللہ بن شبرمۃ (بضم الشین والراء) الضبی ابو شبرمۃ الکوفی قاضیہا ابدالاعلام رومی عن انس وابن الطفیل والشعبی وطائفة وعنه اخذ شعبۃ والسفیانان وابن المبارک وقال الثوری فقہاؤنا ابن ابی سیلی وابن شبرمۃ۔ (العقدا فی الاسلام ص ۶۶-۶۷)

ترجمہ: عبداللہ بن شبرمۃ (ش اور راء کے پیش کے ساتھ) الضبی کوفہ کے قاضی تھے اور اسلام کی برگزیدہ ہستیوں میں سے تھے۔ آپ نے صحابہؓ رسولؐ حضرت انسؓ، ابن الطفیل اور شعبی اور زہرہ گول کی ایک جماعت سے روایت کی ہے۔ اور آپ نے شعبہ اور نول سفیان اور ابن المبارک سے روایت کی ہے۔ اور سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ ہمارے فقیہ تودو ہیں ابن ابی سیلی اور ابن شبرمۃ ابن سعد نے لکھا ہے کہ آپ یمن کے والی بھی بنائے گئے تھے۔ چنانچہ لکھا ہے کہ:

شروع شروع میں یمن کے والی بنا کر بھیجے گئے۔ کچھ دن رہے اس کے بعد معزول ہو گئے حضرت معمر جو یمن کے مشہور محدث ہیں ان کا بیان ہے کہ رخصت کرنے کے لیے میں ذرا دور تک ان کے ساتھ چلا گیا جب سب لوگ چھٹ گئے اور تنہا میں ہی رہ گیا تو فرمایا کہ بھائی خدا کا شکر بجالاتا ہوں کہ اگرچہ میں یہاں کا والی تھا لیکن جس کُرتے کو پس کر آیا تھا وہی پہنے ہوئے والی جا رہا ہوں معمر کہتے ہیں کہ یہ کہہ کر حجب ہو گئے۔ پھر بولے یہ تو علالی کے متعلق ذکر کر رہا ہوں اور

حرام کی توخیر گمائش ہی کیا تھی۔ (الطبقات الکبریٰ جلد ۲، ص ۲۴۰)۔

(بحوالہ امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی)

ان تمام وہ آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام ابن خربزمہ اپنے وقت کے بہت بڑے عالم، فقیہ، مجتہد اور نیک انسان تھے۔ مختلف علوم خاص کر علم فقہ میں آپ کا خاص درجہ تھا۔ لیکن افسوس ہے کہ زمانے کی دستبرد سے آپ کا مذہب فنا ہو چکا ہے۔ آپ کی کوئی کتاب بھی ہم تک نہیں پہنچ سکی۔ صرف چند اقوال ہیں جو فقہ کی مختلف کتابوں میں مذکور ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے معاصر ہونے کی وجہ سے زیادہ تر حنفیہ نے آپ کے اقوال نقل کیے ہیں اور وہ بھی رد کرنے کے لیے۔ لیکن چونکہ یہ اقوال روح زمانہ کے مطابق تھے اس لیے خود حنفی علماء نے بھی ان کو اختیار کر لینے میں کوئی قباحیت محسوس نہ کی۔ عثمانی حکومت جو حنفیہ مسلک کی پیروکار تھی اس نے مجلۃ الاحکام العالیہ میں آپ کے اقوال کو لیا ہے۔

عثمانی حکومت کے متعلق تو یہاں تک مشہور ہے کہ حنفی مذہب کی اشاعت میں جبرے بھی دریاخ نہ کیا گیا۔ مثلاً جب مہر پر عثمانی حکومت کا قبضہ ہوا تو عثمانی فوج کا قاضی سیدی ثعلبی سلطان سلیمان کا ایک حکم نامہ لے کر مہر آیا جس کی رو سے مذاہب اربعہ کی تفصیل کو ختم کر دیا گیا۔ اور اسے صرف حنفیہ تک محدود کر دیا۔

(القضائی الاسلام - باب حصر القضاء فی مذہب ابی حنیفہ)

لیکن حنفی فقہ کے لیے اتنی محبت اور لگاؤ کے باوجود وہ لوگ ہماری طرح زمانہ کے تقاضوں سے غافل نہ تھے۔ چنانچہ جب عثمانی حکومت نے محسوس کیا کہ حنفی فقہ کے کچھ مسائل زمانہ کے تقاضوں کو پورا نہیں کر رہے تو علماء کی ایک مجلس قائم کی گئی اور ظاہر ہے کہ ان علماء کی اکثریت حنفی علماء پر مشتمل تھی۔ اس مجلس کے سپرویز کام کیا گیا کہ وہ فقہ اسلامی کے تمام مذاہب کی کتابوں کو سامنے رکھ کر معاملات مدنیہ کے لیے ایک مسودہ قانون مرتب کریں جو زمانہ کے تقاضوں کے مطابق ہو۔ ان علماء نے جو مجموعہ تیار کیا وہ مجلۃ الاحکام العالیہ کے نام سے

مشہور ہے۔ یہ کام ۱۲۸۶ھ میں مکمل ہوا اور اسی سال ۲۶ شعبان کو اسے حکومت کی منظوری حاصل ہو گئی۔ اس جملہ میں بیع بالشرط کے تمام احکام ابن خبرمہ کے ہی لیے گئے کیونکہ وہ روح زمانہ کے مطابق تھے۔ (العقضاء الاسلام ص ۶۷)

یہ آج کی بات نہیں تقریباً ایک صدی پیشتر کی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خفی ملہار کو توفیق دی۔ ہم میں بھی اگر اتنی وسعت نظر پیدا ہو تو ہماری مشکلات بھی دور ہوں۔ نکاح کی عمر

دوسرے اسلامی ممالک میں جو ایسی کوششیں کی گئی ہیں انہوں نے بھی امام ابن خبرمہ کے اقوال کو اپنے ہاں قانون کی حیثیت دی ہے۔ آج سے چالیس سال پہلے حکومت مصر نے عائلی قوانین کے متعلق اصلاحی قدم اٹھایا۔ علماء کی جس مجلس کے سپرد یہ کام تھا انہوں نے شادی کی عمر کے متعلق امام ابن خبرمہ کے قول کو اختیار کیا۔ کیونکہ اسے روح زمانہ کے مطابق سمجھا گیا۔ آپ کے نزدیک شادی کی کم از کم عمر لڑکے کے لیے اٹھارہ سال اور لڑکی کے لیے سولہ سال ہے۔ ہمارے ملک کی طرح وہاں بھی صغر سنی کی شادیاں تباہیں پیدا کر رہی تھیں۔ چنانچہ ان قباحتوں کو ختم کرنے کے لیے مہری حکومت نے ۲ جمادی الاول ۱۳۲۲ھ کو قانون نمبر ۶ مرتب کر دیا۔ جس میں امام ابن خبرمہ کے مذہب کے مطابق شادی کے لیے لڑکے کی کم از کم عمر اٹھارہ سال اور لڑکی کے لیے سولہ سال قرار دی گئی۔ اگرچہ اس قانون کے مرتب کرنے والے علماء ہی تھے لیکن حکومت مہرنے مزید احتیاط کے پیش نظر دوسرے علماء اور عوام کی رائے معلوم کر لینی ضروری خیال کی۔ اس مقصد کے لیے یہ مسودہ اسی سال ۱۹ جمادی الاول کو گورنمنٹ گزٹ نمبر ۱۲۳ میں شائع کیا گیا اور اعتراضات کے لیے ایک ماہ کی حلت دی گئی۔ لیکن آپ حیران ہوں گے مہر کے کسی عالم کو یہ قانون قرآن مجید کے صریح حکم کے خلاف اور ان کے مصالح سے متصادم نظر نہ آیا۔ اس لیے مقررہ مدت گزرنے کے بعد یہ مہر کا سرکاری قانون بن گیا۔

مصر کے یہ عائلی قوانین ہمارے علماء تک بھی پہنچے اور اکثر علماء نے ان کا ذکر بھی کیا ہے لیکن اس وقت کسی نے اس کی مخالفت میں ایک لفظ تک نہیں کہا اور جو حضرات آج عائلی قوانین کی سخت مخالفت کر رہے ہیں ان کی تحریروں سے تو تعریف کا پہلو ہی نکلتا ہے۔ ملاحظہ ہو حقوق الزوجین ص ۱۹ اور امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی ص ۴۰۷ تیسرا ایڈیشن۔ اہل حدیث علماء نے تو اس قانون کے نافذ ہونے پر گہی کے چراغ جلائے تھے کیونکہ اس میں طلاق ثلاثہ بیک مجلس کے متعلق یہ حکم تھا۔ الطلاق المقرون بعد و لفظاً او اشارۃً لا تقع المادة اعادة کہ طلاق ثلاثہ (بیک مجلس) چاہے واضح الفاظ میں ہو یا اشارۃً اس سے صرف ایک طلاق ہی واقع ہوگی۔

معلوم نہیں اب جب کہ ایسا ہی قانون ہمارے اپنے ملک میں رائج ہوا تو کیا کج غیر اسلامی کیوں ہوگی۔ بہر حال ان دو واقعات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابن شبرمۃ فقہ میں گہری بصیرت رکھتے تھے۔ اور ان کے مسائل روح زمانہ کے ایسے مطابق ہیں کہ دوسرے فقہی مذاہب کے مقلدین بھی انھیں اپنانے پر مجبور ہو گئے۔ آپ کو ان لوگوں سے روایت کرنے کا شرف حاصل ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے۔ کیا ان کے متعلق یہ خیال تک بھی کیا جاسکتا ہے کہ وہ ایسے فیصلے دیں جو قرآن مجید کے صریح حکم کے خلاف اور ان کے مصالح سے متصادم ہوں۔

اس سلسلے میں کچھ اور علماء کے اقوال بھی ہم تک پہنچے ہیں۔ شمس الائمہ امام سرخسی فرماتے ہیں:

بخلاف ما يقول ابن شبرمۃ والوكبر الامم انه لا يزوج الصغير والصغيرة حتى يبلغا۔  
لقوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح فلو جاز التزويج قبل البلوغ لم يكن لئذا فائدة والمبسوط  
جلد ۴ ص ۱۹۲۔

یعنی امام ابن شبرمۃ اور قاضی ابوبکر الامم نے نابالغ لڑکے اور لڑکی کی شادی کی

فانہت کی ہے۔ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائیں جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ ”جب نکاح کی عمر (بلوغت) کو پہنچ جائیں“ اگر بلوغت سے پہلے نکاح جائز ہو تو اس کا کوئی فائدہ نہیں (اس کی تائید اس آیت سے بھی ہوتی ہے وابتلو الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح) اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک بلوغت کی عمر لڑکے کے لیے انیس سال اور لڑکی کے لیے سترہ سال ہے:

اما بلوغها بالسن فقد راي ابو حنيفة رحمه الله عليه في الجارية بسبع عشرة سنة وفي العلام بسبع عشرة سنة۔ (المبسوط جلد ۶ ص ۵۲)

یعنی میں علامہ ابن حزم کا ایک قول منقول ہے کہ لایجوز للاب ولا لغيره النکاح الصغیر الذکر حتی یبلغ فال فعل فهو منسوخ ابدًا۔

کہ نہ باپ اور نہ کوئی اور بلوغت سے پہلے کسی لڑکے کا نکاح کر سکتے ہیں اگر انھوں نے ایسا کر بھی دیا تو وہ نکاح ہمیشہ کے لیے فسخ ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں نابالغ کا نکاح جائز نہیں۔ اصل میں نکاح ایک معاہدہ ہے جیسا کہ قرآن مجید نے اس کی وضاحت کی ہے واذن منکم میتا قافلظاً (۱/۱۱۶) بیضاوی میں ہے کہ میتا قافلظ سے مراد کلمۃ اللہ ہے اور کلمۃ اللہ نکاح ہے۔

(بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی جلد ۴ ص ۲۲۹)

اور اگر بچیوں کو کھیل کود کے دنوں سے محروم کر کے بچے ہی پیدا کرانے ہیں تو کم از کم ماہرین طب کی آراء کا تو خیال کر لیا جائے کیونکہ طبی تحقیق کی رو سے لڑکی ۱۶ یا ۱۷ سال سے پہلے سلامتی سے بچہ پیدا کرنے کے قابل نہیں ہوتی۔ ایک ماہر ڈاکٹر کی رائے نقل کی جاتی ہے جنھوں نے ہمارے ملک میں زچہ بچہ کی لا تعداد اموات کے اسباب کا تجزیہ کیا ہے:

”بچے اور ماں کی گزروں کا دوسرا سبب ماں کی کم عمری ہوتی ہے۔ ہمارے ملک میں لڑکیوں کو اگرچہ ماہواری بارہ سے پندرہ سال کی عمر میں آنا شروع ہو جاتی ہے لیکن



وہ سلامتی سے بچ پیدا کرنے کے قابل اس عمر میں نہیں ہو جاتی۔ اس وقت لڑکی کے جسم اور کولہوں کے استخوانی ڈھانچے میں وہ تبدیلیاں شروع ہوتی ہیں جو بالآخر اس کے جسم کو ایک بالغ عورت کے جسم میں تبدیل کرتی ہیں۔ یہ تبدیلیاں فوری نہیں ہوتیں بلکہ انھیں تین چار سال کا عرصہ درکار ہے تب کہیں جا کر عورت سلامتی سے صحت مند بچہ پیدا کرنے کے قابل ہوتی ہے۔ ماہواری آنے کی عمر کو Age of Puberty کہتے ہیں، اور وضع حمل کے قابل ہونے کی عمر کو Age of Nobility کہتے ہیں۔ ان دونوں مداح میں تقریباً چار سال کا فرق ہے۔ لہذا ہمارے ملک میں شادی کی مناسب عمر اٹھارہ انیس سال اور کم از کم سولہ سال ہے۔

غرض کہ فقہ اور طبی ہر نقطہ نظر سے کم سنی کی شادیاں نامناسب اور نقصان رساں ہوتی ہیں۔ یہ واقعات صرف اس لیے درج کیے گئے ہیں کہ امام ابن شبرمہ اس مسئلہ میں اکیلے نہیں۔ اور دوسرے طبی لحاظ سے بھی آپ کا مسلک زیادہ مناسب ہے۔ اور اگر امام ابن شبرمہ کے مذہب پر عمل کرنے سے عثمانی اور مصری علماء کے اسلام میں کوئی فرق نہیں آیا تو ہمارے لیے بھی خطرہ کی کوئی بات نہیں۔

## ازدواجی زندگی کے لیے قانونی تجاویز

مصنفہ محمد جعفر پھیلواروی

نکاح، جہیز، طلاق، تعدد ازدواج، غلغ، ہر، ترکہ غرضیکہ ازدواجی زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمت علی پر مبنی ہیں۔

قیمت: ۱۲۵ روپے

ملنے کا پتہ: سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## سرسید اور حقوق نسواں

سرسید احمد خاں ترقی نسواں کی تحریک کے حامی تھے اور خوب جانتے تھے کہ جس قوم کی عورتیں بدستی کی حالت میں ہوں گی وہ کبھی ترقی نہیں کر سکتی۔ چنانچہ معاشرہ کی اصلاح و ترقی کے لیے سرسید نے جو لائحہ عمل مرتب کیا اور جو عملی جدوجہد کی اس کا ایک اہم پہلو عورتوں کے حقوق کا تحفظ بھی تھا۔ مسلمانوں کے زوال نے ان میں بہت سی دینی اور معاشرتی خرابیاں پیدا کر دیں اور انھوں نے عورتوں کو ان حقوق سے بھی محروم کر دیا جو اسلام نے انھیں عطا کیے تھے۔ اسلام سے قبل اور اس کے بعد بھی صدیوں تک تمام غیر مسلم معاشروں میں عورت انتہائی پستی کی حالت میں رہی اور ترقی یافتہ قومیں بھی اس کو انسانی حقوق دینے پر آمادہ نہ تھیں۔ لیکن اسلام نے عورتوں کو معاشرتی، سیاسی، اقتصادی ہر قسم کے حقوق دے کر جنسی مساوات کے قیام کی راہ ہموار کر دی۔ اور مسلمان عورتوں کو ساتویں صدی میں ہی وہ حقوق حاصل ہو گئے جن کے لیے مغرب کی ترقی یافتہ قوموں کو انیسویں صدی تک جدوجہد کرنی پڑی۔ لیکن اسلام نے عورتوں کو جو حقوق دیے وہ خود مسلمانوں نے ان سے چھین لیے اور رفتہ رفتہ مسلم معاشرہ میں عورت محکوم و مظلوم بن گئی۔ عورتوں کو ان کے جائز حقوق اور ترقی کے مواقع سے محروم کر دینے کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ مسلم معاشرہ کی حالت بگڑ گئی، اور مسلمان قوموں کی ترقی کی راہ میں رکاوٹیں پیدا ہو گئیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کی حالت اکثر اسلامی ملکوں کے مقابلے میں بھی بہت خراب تھی اور یہاں معاشرتی اصلاح کی کوششوں کو کامیاب بنانے کے لیے یہ لازمی تھا کہ عورتوں کو ان کے تمام جائز حقوق اور ترقی کرنے

کے پورے مواقع دیے جائیں اور ان کا تحفظ کیا جائے۔

## اسلام کے عطا کردہ حقوق

ہندوستان میں مسلمان عورتوں کو ان کے حقوق دینے کے سلسلے میں سرسید کے پیش نظر دو اہم کام تھے۔ ایک تو مسلمانوں کو یہ بتانا کہ اسلام نے عورتوں کو جو حقوق دیے ہیں ان کو غصب کر کے مسلمانوں نے اپنی ترقی کے راستے میں زبردست رکاوٹیں پیدا کر دی ہیں اور دوسرے مغربی ممالک کے ان لوگوں کو جو اسلام کے مخالف ہیں اور مسلم معاشرہ میں عورتوں کی پست حالت کو اسلامی تعلیمات کا نقص قرار دیتے ہیں، یہ بتانا کہ اسلام نے درحقیقت عورتوں کو جو حقوق دیے ہیں وہ ان حقوق سے بھی بہت زیادہ ہیں جو مغرب کے ترقی یافتہ ملکوں میں عورتوں نے بہت شدید اور نہایت طویل جدوجہد کے بعد حاصل کیے ہیں۔ اور مسلم معاشرہ میں عورتوں کی پستی کا سبب دراصل یہ ہے کہ مسلمان ذوال پذیر ہو گئے ہیں اور اسلامی تعلیمات کو نظر انداز کر کے انھوں نے عورتوں کو حقوق سے محروم کر دیا ہے۔ اس مقصد کے پیش نظر سرسید نے پہلے تو یہ بتلایا کہ انگلستان جیسے ترقی یافتہ ملک میں بھی اس وقت عورت کی قانونی حیثیت کیا ہے اور پھر ان حقوق کی تفصیل بیان کی جو اسلام نے عورتوں کو عطا کیے ہیں۔ اور آخر میں اس بات پر زور دیا کہ اسلام کے دائرے سے بدنامی کا داغ دھونے اور اپنے معاشرہ کی حالت کو بہتر بنانے کے لیے یہ لازمی ہے کہ مسلمان عورتوں کو وہ حقوق پھر واپس دیں جو اسلام نے ان کو عطا کیے ہیں۔

### انگریز عورت کی قانونی حیثیت

انگلستان میں عورتوں کی قانونی حیثیت کو ظاہر کرتے ہوئے سرسید نے یہ واضح کیا کہ ترقی یافتہ ملک اس بات پر بہت غل جاتے ہیں کہ عورت اور مرد دونوں بہ اعتبار آفرینش کے مساوی ہیں۔ اور دونوں برابر حق رکھتے ہیں اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ عورتوں کو

مردوں سے کم اور حقیر سمجھا جائے۔ اگر مثیلاً گناہ دے کہ عورت انسان کے لیے بمنزلہ بایں ہاتھ کے ہے اور مرد بمنزلہ دائیں ہاتھ کے تو بھی وہ اس پر راضی نہیں ہوتے۔ بایں ہمہ ہم دیکھتے ہیں کہ جس قدر قدر و منزلت عورتوں کی مذہب اسلام میں کی گئی ہے اور ان کے حقوق اور ان کے اختیارات کو مردوں کے برابر کیا گیا ہے اس قدر آج تک کسی تربیت یافتہ ملک میں نہیں ہے۔ انگلینڈ جو عورتوں کی آزادی کا بڑا حامی ہے جب اس کے قانون پر جو عورتوں کے باب میں ہے نظر کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے عورتوں کو نہایت حقیر اور لایعقل اور لاشعہ سمجھا ہے۔

انگلینڈ کے قانون کے بموجب عورت شادی کرنے کے بعد معدوم الوجود و متفقہ طور پر ہوتی ہے اور ذات شوہر سے مبدل ہو جاتی ہے۔ وہ کسی قسم کے معاہدہ کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اس لیے وہ کسی دستاویز کی جو بلا شوہر کی مرضی کے لکھی ہو ذمہ دار نہیں ہو سکتی۔ ذاتی اسباب اور نقد و جائداد جو شادی سے قبل عورت کی ملک ہو وہ شادی کے بعد شوہر کے قبضے میں آ جاتی ہے۔ عورت کو شادی سے قبل یا اس کے بعد وراثتاً جو جائداد ملے اس پر اس کا شوہر قابض ہو جاتا ہے اور وہی اس کی آمدنی لیتا ہے۔ عورت لایعقل شخص کے مانند نہ تو کسی پر دعویٰ کر سکتی ہے اور نہ کوئی اس پر دعویٰ کر سکتا ہے۔ وہ شوہر کی اجازت کے بغیر نہ کوئی چیز خرید سکتی ہے اور نہ بیع کر سکتی ہے۔ اور روٹی کھانے، کپڑا پہننے اور مکان میں رہنے کے خرچ کے سوا کوئی اور خرچ شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں کر سکتی گویا کہ عورت پر شادی کا اثر کسی جرم قابل ضبطی جائداد کی مانند ہوتا ہے اور قانون کی نظر میں وہ لایعقل شخص کی طرح ہوتی ہے۔

مسلمان عورت کا مساوی مرتبہ

عورتوں کے متعلق انگلستان کے قانون سے اسلامی قانون کا قانون کا مقابلہ کر کے سرسید نے یہ بتلایا کہ مسلمانی قانون میں عورتوں کو کس طرح عزت دی گئی ہے اور مردوں کے برابر ان کے حقوق اور اختیارات تسلیم کیے گئے ہیں۔ حالت نابالغی میں مرد کی طرح عورت بھی بے اختیار اور

ناقابل معاہدہ متصور ہوتی ہے لیکن بعد بلوغ وہ بالکل مثل مرد کے مختار اور ہر ایک معاہدہ کے لائق ہوتی ہے۔ مرد کی طرح عورت بھی اپنی شادی کرنے میں مختار ہے۔ اور جس طرح کہ مرد کی بے رضا مندی نکاح نہیں ہو سکتا اسی طرح عورت کی بلا رضا مندی نکاح نہیں ہو سکتا۔ عورت اپنی تمام جائداد کی خود مالک اور مختار ہے اور ہر طرح اس میں تصرف کرنے کا اس کو اختیار کامل حاصل ہے۔ وہ مثل مرد کے ہر قسم کے معاہدہ کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس کی ذات اور اس کی جائداد پر ان دستاویزوں کی ذمہ داری ہوتی ہے جو وہ تحریر کرتی ہے۔ شادی سے قبل اور اس کے بعد جو جائداد عورت کی ملکیت میں آئے وہ خود اس کی مالک ہوتی ہے اور وہی اس کی آمدنی لیتی ہے۔ وہ مثل مرد کے دعویٰ بھی کر سکتی ہے اور اس پر بھی دعویٰ ہو سکتا ہے۔ وہ اپنے مال سے ہر ایک چیز خرید سکتی ہے۔ اور جو چاہے بیع کر سکتی ہے اور مثل مرد کے ہر قسم کی جائداد کو مہبہ اور وصیت اور وقف کر سکتی ہے۔ اور رشتہ داروں اور شوہر کی جائداد میں سے بہ ترتیب وراثت و رشتہ پاسکتی ہے۔ تمام مذہبی نیکیوں کو جو مرد حاصل کر سکتا ہے وہ عورت بھی حاصل کر سکتی ہے۔ اور تمام گناہوں کے عوض میں دنیا اور آخرت میں عورت بھی وہی سزائیں پاسکتی ہے جو مرد پاسکتا ہے۔ عورت پر کوئی خاص پابندی بجز اس کے جو خود اس نے بہ سبب معاہدہ نکاح کے قبول کی ہیں یا اس تفاوت ستر عورت میں جو قدرت نے دونوں میں مختلف طور سے بنایا ہے ایسی نہیں ہے جو مرد پر نہ ہو۔

مسلمانوں کا طرزِ عمل

اسلام نے مسلمان عورتوں کو جو حقوق دیے وہ مردوں نے غصب کر لیے اور اس کا لازمی نتیجہ معاشری خرابیوں کی شکل میں نکلا۔ اور اسلام کو بھی بدنام کیا گیا۔ ہر سید نے اس طرزِ عمل کے نتائج واضح کرنے کے لیے مسلمانوں کو یہ بتلایا کہ حقیقت میں مذہب اسلام میں جس طرح کہ عورت و مرد کو برابر سمجھا ہے ویسا نہ کسی مذہب میں ہے اور نہ کسی

قوم کے قانون میں ہے۔ مگر تعجب اور کمال تعجب اس بات میں ہے کہ تمام تربیت یافتہ ملک مسلمانوں کی عورتوں کی جو حالت ہے اس پر بہت کچھ نام رکھتے ہیں اور اس میں کچھ شک نہیں کہ تربیت یافتہ ملک کی عورتوں کی حالت مسلمانوں اور مسلمان ملک کی عورتوں کی حالت سے بدرجہا بہتر ہے۔ حالانکہ معاملہ بالکل برعکس ہونا چاہیے تھا۔ تربیت یافتہ ملکوں میں عورتوں کو بے پردگی کی جو آزادی ہے اس سے سرسید متفق نہیں۔ لیکن وہاں ”مردوں کے عورتوں کے ساتھ حسن سلوک اور حسن معاشرت اور تواضع اور خاطر داری اور محبت اور پاس خاطر اور ان کی آسائش و آرام کی طرف متوجہ ہونا اور ان کو ہر طرح خوش رکھنا اور بعض اس کے کہ عورتوں کو اپنا خدمت گزار تصور کیا جائے ان کو اپنا انیس اور عیسیٰ اور رنج و راحت کا شریک اور اپنے کو ان کی اور ان کو اپنی مسرت اور تقویت کا باعث سمجھنا“ قابل تقلید خوبیاں تصور کرتے ہیں اور اس بات پر متاسف ہیں کہ ”تربیت یافتہ ملکوں میں تو یہ تمام مراتب بخوبی برتے جاتے ہیں مگر مسلمان ملکوں میں ویسے نہیں برتے جاتے، اور ہندوستان میں تو ایسی نالائق اور خاک اڑاتی ہے کہ غور و بالت نہ ملے۔“

مسلم معاشرہ میں عورتوں کی حالت دیکھ کر اسلام کے متعلق جو غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں ان کی تردید کرتے ہوئے سرسید نے ہندوستانی مسلمانوں کو اسلامی احکام کے مطابق عورتوں کو ان کے حقوق دینے کی تلقین کی اور اس حقیقت کا اظہار کیا کہ ہندوستان میں جس قدر کہ عورتوں کی حالت میں تنزل ہے اس کا اصلی باعث احکام مذہب اسلام کی بخوبی پابندی نہ کرنا ہے۔ اگر ان کی پابندی کی جاوے تو بلاشبہ یہ تمام خرابیاں دور ہو جائیں، بڑا باعث اس کا نام مذہب ہونا مسلمانوں کا ہے۔ مذہب قوموں نے باوجودیکہ ان کے ہاں کا قانون نسبت عورتوں کے نہایت ہی ناقص اور خراب تھا اپنی عورتوں کی حالت کو نہایت اعلیٰ درجہ کی ترقی پر پہنچا یا ہے۔ اور مسلمانوں نے باوجودیکہ ان کا مذہبی قانون

نسبت عورتوں کے اور ان کی حالت بہتری کے تمام دنیا کے قانون سے بہتر اور عمدہ تھا، انھوں نے اپنے نامذہب ہونے سے ایسا خراب برتاؤ عورتوں کے ساتھ اختیار کیا ہے جس کے سبب تمام قومیں ان کی حالت پر ہنستی ہیں۔ اور ہماری ذاتی برائیوں کے سبب اس وجہ سے کہ قوم کی قوم ایک حالت پر ہے اس قوم کے مذہب پر عیب لگاتی ہیں۔ پس اب یہ زمانہ نہیں ہے کہ ہم ان باتوں کی غیرت نہ کریں اور اپنے چال چلن کو درست نہ کریں، اور جیسا کہ مذہب اسلام روشن ہے خود اپنے چال چلن سے اس کی روشنی کا ثبوت لوگوں کو نہ دکھائیں۔“

## عورتوں کی تعلیم کا مسئلہ

سر سید تعلیم نسواں کے بڑے حامی تھے اور معاشرتی اصلاح اور قومی ترقی کے لیے اس کو لازمی قرار دیتے تھے۔ لیکن ہندوستان میں مسلمانوں کے خاص حالات کے پیش نظر انھوں نے عورتوں کی تعلیم کے بارے میں جو طرز عمل اختیار کیا اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی کہ سر سید تعلیم نسواں کے مخالف ہیں۔ وہ صرف لڑکوں کو جدید تعلیم دینے کی کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن لڑکیوں کی تعلیم پر مطلق توجہ نہیں کرتے۔ اور تعلیم نسواں کو معاشرہ کے لیے نقصان رسا تصور کرتے ہیں۔ حالانکہ سر سید کا ہرگز یہ مقصد نہ تھا کہ عورتوں کو تعلیم سے محروم رکھا جائے۔ بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ پہلے لڑکوں کی تعلیم پر پوری توجہ صرف کی جائے اور لڑکیاں جدید تعلیم کے بجائے بدستور پرانی تعلیم حاصل کرتی رہیں۔ اور جب لڑکے نئی تعلیم و تربیت پوری طرح حاصل کر لیں تو پھر عورتوں کو ان کی ضروریات کے مطابق نئی تعلیم دی جائے۔

### تعلیم نسواں کی حمایت

معاشرہ کی اصلاح و ترقی اور قوم کے عروج و استحکام کے لیے عورتوں کو تعلیم دینا کس قدر ضروری ہے اور عورتوں کے تعلیم یافتہ ہونے سے قوم کس قدر ترقی کر جاتی ہے اس کا سر سید کو

پیدا احساس تھا اور انھوں نے بار بار اس کا اعتراف بھی کیا۔ انگلستان میں قیام کے دوران میں انھوں نے انگریزی معاشرہ کے مختلف پہلوؤں کا بہت غور سے مطالعہ کیا تھا۔ اور ان کی رائے یہ تھی کہ تمام خوبیاں دینی اور دنیوی جو انسان میں ہونی چاہیے وہ خدا تعالیٰ نے یورپ کو اور اس میں بالخصوص انگلینڈ کو مرحمت فرمائی ہیں۔ وہ تمام کام ایسی خوبصورتی اور ایسی عمدگی سے انجام دیتے ہیں کہ کسی ملک میں اور کوئی مذہب والے اس خوبی و خوش اسلوبی و سلیقے سے نہیں کرتے۔ اور یہ نتیجہ ہے زن و مرد کے عموماً تعلیم یافتہ ہونے کا اور تمام قوم کا ان امور کی طرف متوجہ ہونے کا۔ اگر ہندوستان کے لوگ بھی عموماً تعلیم و تربیت پا جاویں تو ہندوستان بھی انگلستان سے زیادہ نہیں تو اس کے قریب قریب ہو جاوے۔ "کلفٹن میں رصد خانہ سینٹ ولنڈنٹ کو دیکھ کر سر سید حیران رہ گئے امدان کو بڑی خوشی ہوئی کہ اس کا تمام انتظام ایک عورت کے سپرد تھا۔ چنانچہ انھوں نے اپنے سفر نامہ میں اس رصد خانہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ شاید اس بات کو سن کر ہمارے زمانہ کے علماء اور فلسفی اور منطقی ضرور شرم کریں گے کہ یہ تمام کارخانہ ایک عورت کے سپرد ہے۔ او جس قدر آلات کے اب اس میں موجود ہیں اور جو جو عمل اس سے ہو سکتے ہیں، وہ عورت کر کے دکھاتی ہے۔ میں دو دفعہ گیا اور اس عورت نے سب کام کر کے دکھائے۔ مجھ کو تو اپنی سفید داڑھی پر اس عورت کے سامنے شرم آئی۔ مگر افسوس ہے کہ ہمارے ہم وطنوں کو شرم بھی نہیں آتی۔" لندن میں سر سید جن خاندان کے ساتھ رہتے تھے اس کی خواتین کا ذکر کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ "مسٹر لڈلم ایک ایسی قابل اور تعلیم یافتہ۔ نہایت شائستہ۔ نہایت بڑھی لکھی نہایت نیک بی بی ہے کہ اس کی خوبیاں مجھ سے بیان نہیں ہو سکتیں۔ تہذیب اور اخلاق اور ادب اور انسانیت سب چیز کی مجسم ہے۔ تمام کام اور تمام معاملات خانہ داری کے نہایت لیاقت سے خود کرتی ہے اور مسٹر لڈلم کو بجز آفیس میں جانے اور اپنے علمی جلسوں میں شریک رہنے کے کسی چیز کی فکر نہیں ہے۔ مسٹر لڈلم کی دونوں بیٹیاں بھی اسی طرح بڑھی لکھی اور



قابل ہیں۔ ان میں سے مس ایمن و مسٹ کو کتابوں کے پڑھنے کا نہایت شوق ہے۔ چند روز ہوئے کہ وہ نہایت بیمار ہو گئی تھیں۔ اور پینٹنگ پر سے اٹھنے پھرنے کی طاقت نہ تھی۔ انھوں نے مجھ سے کہا بھیجا کہ جو کتابیں حال ہی میں تم نے متعلق مذہب مسلمانوں کے خریدی ہیں ان میں سے کوئی میرے پڑھنے اور دل بہلانے کو بھیج دو۔ چنانچہ میں نے ایک کتاب بھیج دی۔ دو دن میں اس نے اس کتاب کو پڑھ ڈالا اور جب اس کو بالکل صحت ہوئی اور باہر آئی تو چند باتیں نہایت عمدہ اس کتاب میں سے بیان کیں۔ "اس گھر کی نوکرانی این اسمتھ کا ذکر کرتے ہوئے سرسید نے لکھا ہے کہ یہ نہایت ہوشیار اور پڑھی لکھی، خوش خط باسلیقہ ہے۔ کتابیں پڑھ سکتی ہے۔ تمام ضروری مضمون لکھ سکتی ہے احباب پڑھ سکتی ہے۔ اور اس سے خوشی حاصل کر سکتی ہے۔ اپنا متعلق کام اس خوبی سے انجام دیتی ہے کہ جیسے کوئی کل یا گھڑی باقاعدہ باقاعدہ اپنا کام کرتی ہے۔۔۔۔۔ پس اب سمجھنا چاہیے کہ متوسط درجہ سے کس قدر کم درجہ کی عورتوں کی بھی کسی عمدہ تعلیم ہے۔ کیا یہ تعجب انگیز بات نہیں کہ ایک عورت عالمت بیماری میں کتاب پڑھنے سے دل بہلاوے۔ آپ نے ہندوستان میں کسی امیر کسی نواب، کسی راجا، کسی مرد اشرف کو بھی ایسی خدمت کا دیکھا ہے۔ اگر ہندوستان میں کوئی عورت بالکل برہمنہ بازار میں پھرنے لگے تو ہمارے ہم وطنوں کو کیسا تعجب اور کس قدر جبرت ہوگی۔ بلا مبالغہ یہی مثال ہے کہ جب یہاں کی عورتیں یہ سنتی ہیں کہ ہندوستان کی عورتیں پڑھنا لکھنا نہیں جانتیں اور علیہ ترمیمت اور زیور تعلیم سے بالکل برہمنہ ہیں تو ان کو ایسا ہی تعجب ہوتا ہے اور کمال نفرت اور کمال حقارت ان کے خیال میں گذرتی ہے۔" سرسید کے ان خیالات اور تاثرات سے بخوبی یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ عورتوں کی تعلیم و تربیت کے کس قدر حامی تھے اور قومی ترقی کے لیے اس کو کتنا ضروری خیال کرتے تھے۔

### سرسید کا نقطہ نظر

عورتوں کی تعلیم کے اس قدر حامی ہونے کے باوجود سرسید ہندوستانی مسلمان لڑکیوں کو اسکولوں میں پڑھانے کے مخالف تھے اور لڑکوں کی طرح ان کو جدید علوم کی تعلیم دینا غیر ضروری خیال

کہتے تھے۔ اس کا سبب اس ملک کے خاص حالات تھے جن کا اظہار سرسید نے متعدد موقوفوں پر کیا تھا۔ چنانچہ ۱۸۸۲ء میں جب کہ وہ قانون ساز کونسل کے ممبر تھے انھوں نے تعلیمی کمیشن کے سامنے بیان دیتے ہوئے مسلمان عورتوں کی تعلیم کے بارے میں یہ رائے ظاہر کی کہ گورنمنٹ علاؤ کوئی تدبیر ایسی اختیار نہیں کر سکتی جس سے اشراف خاندانوں کے مسلمان اپنی بیٹیوں کو تعلیم کے واسطے گورنمنٹ اسکولوں میں بھیجے پر مائل ہوں اور نہ کوئی ایسا اسکول قائم کر سکتی ہے جو کہ ان لڑکیوں کے مربیوں کی طمانیت کے لائق ہو۔ میں مسلمانوں پر یہ الزام نہیں لگا سکتا کہ وہ اپنی لڑکیوں کو ان اسکولوں میں نہیں بھیجتے اور یقیناً کوئی اشراف یورپین بھی لگا سکتا کہ وہ ایسا ہی تعلیم نسوان کا شوقین ہو، مسلمانوں پر ایسا الزام نہیں لگا سکتا بشرطیکہ وہ اس ملک کے مدرسوں کی حالت سے واقف ہو۔۔۔۔۔ جس حیثیت اور وقعت کے مدارس نسوان ہندوستان میں ہیں اگر ایسے مدرسے انگلستان میں فرض کیے جائیں تو کیا اشراف خاندانوں کے انگریز اپنی لڑکیوں کو ان مدرسوں میں بھیجنا پسند کریں گے۔ ہرگز نہیں۔ عورتوں کی تعلیم کا معاملہ اس فلاسفر کے سوال سے نہایت مشابہ ہے جس نے پوچھا تھا کہ پہلے مرغی پیدا ہوئی یا انڈا۔ جن شخصوں کی یہ رائے ہے کہ مردوں کی تعلیم سے پہلے عورتوں کی تعلیم ہونی چاہیے وہ غلطی پر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمان عورتوں کی پوری تعلیم اس وقت تک نہ ہوگی جب تک کہ اس قوم کے اکثر مرد پورے تعلیم یافتہ نہ ہو جائیں گے۔ اگر ہندوستان کے مسلمانوں کی سوشل حالت پر غور کیا جائے تو اس وقت تک جو حالت مسلمان عورتوں کی ہے وہ میری رائے میں خانگی خوشی کے واسطے کافی ہے۔ جو کچھ گورنمنٹ کو بالفعل کرنا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان لڑکوں کی تعلیم و تربیت کے بندوبست کی جانب کافی توجہ کرے۔ جب کہ مسلمانوں کی موجودہ نسل بخوبی تعلیم و تربیت یافتہ ہو جائے گی تو مسلمان عورتوں کی تعلیم پھاس کا ضرر و بالضرر و ایک زبردست گونج خنیاں اٹھانے کا تعلیم یافتہ باب یا بھائی یا خواہر یا طبیع اپنی رشتہ مند عورتوں کی تعلیم کے خواہش مند ہوں گے۔۔۔۔۔ اگر گورنمنٹ مسلمان شریف خاندانوں میں تعلیم نسوان کے جاوی کرنے کی

کوشش کرے گی تو حالت موجودہ میں محض ناکامی ہوگی۔ اور میری رائے ناقص میں اس سے مضر نتیجے پیدا ہوں گے اور دو پیہ اور محنت ضائع ہوگی۔“

عورتوں کی تعلیم کے متعلق سرسید کا یہ نظریہ ان کے پورے غور و فکر کا نتیجہ تھا جس پر وہ آخر تک قائم رہے اور ۱۸۹۱ء میں محمدن ایجوکیشنل کانفرنس کا جو اجلاس علی گڑھ میں منعقد ہوا اس میں انھوں نے اپنے اس خیال کی پوری وضاحت کی اور کہا کہ اس وقت ہم تمام یورپ کی اور تعلیم یافتہ ممالک کی ہسٹری دیکھتے ہیں اور باتیں ہیں کہ جب مرد لائق ہو جاتے ہیں تو عورتیں بھی لائق ہو جاتی ہیں۔ جب تک مرد لائق نہ ہوں عورتیں بھی لائق نہیں ہو سکتیں۔ یہی سبب ہے کہ ہم عورتوں کی تعلیم کا انتظام نہیں کرتے اور اپنی اسی کوشش کو لڑکیوں کی تعلیم کا بھی ذریعہ سمجھتے ہیں۔ خود ہندوستان کا حال دیکھو کہ کتنے خاندان جو ذی علم تھے ان خاندانوں کی عورتیں کسی تعلیم یافتہ ہیں۔ یہ الزام کہ میں عورتوں کی تعلیم سے کنارہ کش ہوں محض غلط ہے۔ میری رائے میں عورتوں کی تعلیم کا ذریعہ مرد ہی ہوں گے۔ جب مرد لائق ہو جاویں گے تو سب ذریعے عورتوں کی تعلیم کے پیدا کر لیں گے۔ اور اسی لیے میں کوشش کرتا ہوں کہ لڑکوں کی تعلیم ہو جاوے۔ جب وہ تعلیم یافتہ ہو جاویں گے تو لڑکیوں کی بیویوں اور بچوں اور عورتوں کو تعلیم سے آراستہ کریں گے۔“

### عورتوں کی تعلیم کی نوعیت

عورتوں کی تعلیم کے متعلق سرسید نے جب ان خیالات کا اظہار کیا تو وہ انگلستان میں طویل قیام کر کے وطن واپس آچکے تھے۔ وہاں انھوں نے اس مسئلہ کا غائر مطالعہ کیا تھا اور تعلیم نسواں کی اہمیت اور اس کے نتائج سے بخوبی واقف ہو گئے تھے۔ انگلستان میں عورتوں کی تعلیم عام ہونے کی وہ بڑی تعریف کرتے تھے اور اس کو قومی ترقی کا ایک اہم اور بنیادی سبب قرار دیتے تھے لیکن ہندوستان کے حالات یورپ سے بالکل مختلف تھے، اور اسی وجہ سے یہاں عورتوں کی تعلیم کے متعلق سرسید کی رائے بالکل مختلف تھی اور وہ اس

رائے برہمیتہ سختی سے قائم رہے۔ اس کی وجہ سے لوگ یہ سمجھنے لگے تھے کہ سرسید عورتوں کی تعلیم کے مخالف ہیں، اور اسی سبب سے وہ اس پر کوئی توجہ نہیں کرتے۔ چنانچہ جب وہ پنجاب کا دورہ کر رہے تھے تو گورداسپور میں خواتین نے ان کو ایک سپاس نامہ پیش کیا تھا جس میں مسلمان عورتوں کی تعلیم کی طرف ان کو متوجہ کیا گیا تھا۔ اس سپاس نامہ کے جواب میں سرسید نے کہا کہ "میں اپنی قوم کی خاتونوں کی تعلیم سے بے پروا نہیں ہوں۔ میں دل سے ان کی ترقی تعلیم کا خواہاں ہوں۔ مجھ کو جہاں تک مخالفت ہے اس طریقہ تعلیم سے ہے جس کو اختیار کرنے پر اس زمانے کے کوتاہ اندیش مائل ہیں۔ میں تمہیں نصیحت کرتا ہوں کہ تم اپنا پرانا طریقہ تعلیم اختیار کرنے پر کوشش کرو۔ وہی طریقہ تمہارے لیے دین و دنیا میں بھلائی کا پھل دے گا اور کانٹوں میں پڑنے سے محفوظ رکھے گا۔"

تم یقین جانو کہ دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں مردوں کی حالت درست ہونے سے پہلے عورتوں کی حالت میں درستی ہوگئی ہو۔ اور کوئی قوم دنیا میں ایسی نہیں ہے جس میں مردوں کی حالت درست ہوگئی ہو اور عورتوں کی حالت درست نہ ہوئی ہو۔ میں نے لڑکوں کی تعلیم پر جو کوشش کی ہے اس سے یہ نہ سمجھو کہ میں اپنی پیاری بیٹیوں کو بھول گیا ہوں۔ بلکہ میرا یقین ہے کہ لڑکوں کی تعلیم پر کوشش کرنا لڑکیوں کی تعلیم کی جڑ ہے۔ پس جو خدمت میں لڑکوں کے لیے کرتا ہوں وہ درحقیقت لڑکوں اور لڑکیوں دونوں کے لیے ہے۔"

سرسید کا خیال تھا کہ روٹی کمانے کے لیے مردوں کو زمانے کی مناسبت سے تعلیم کی ضرورت ہے لیکن عورتوں کی تعلیم کے مقصد میں چونکہ کوئی فرق نہیں ہوا ہے اس لیے ان کو موجودہ نامبارک کتابوں کے بجائے ان مقدس کتابوں کی ضرورت ہے جو ان کی دایاں اور نائیاں بڑھتی تھیں۔ چنانچہ انھوں نے عورتوں کو نصیحت کی کہ تمہارا فرض ہے کہ تم اپنے ایمان اور اسلام سے واقف ہو۔ اس کی نیکی اور خدا کی عبادت کی خوبی کو تم جانو۔ اخلاق میں نیکی اور نیک دلی، رحم و محبت کی قدر سمجھو اور ان سب باتوں کو اپنے برتاؤ میں لاؤ۔ مگر کا اہتمام اپنے ہاتھوں میں

رکھو۔ اپنے گھر کی مالک رہو۔ اس پر مثل شہزادی کے حکومت کرو۔ اور مثل ایک لائق وزیر زلیخا کے منتظم رہو۔ اپنی اولاد کی پرورش کرو۔ اپنی لڑکیوں کو تعلیم دے کر اپنا سبناؤ۔ خدا پرستی، خدا ترسی۔ اپنے ہمسایوں کے ساتھ ہمدردی اپنا طریقہ رکھو۔ یہ تمام بھی تعلیم نہایت عمدگی سے ان کتابوں سے حاصل ہوتا ہے جو تمہاری دایاں نائیاں پر طبعی تھیں۔ جیسی وہ اس زمانے میں مفید تھیں ویسی ہی اس زمانے میں بھی مفید ہیں۔ پس اس زمانے کی نامفید اور نامبارک کتابوں کی تم کو کیا ضرورت ہے۔ تمہارے خاندان کے مردوں کی نالائقی اور جہالت سے تمہارے منفرد حقوق جو خدا کے حکم سے تم کو ملے ہیں اور جن کا انسانیت کی رو سے تمہارا حق ہے، برباد ہو گئے ہیں۔ اور وہ حق پھر تمہیں واپس دلانے کی بھی تدبیر ہے کہ تمہارے لڑکوں کی تعلیم میں کوشش کی جائے۔ جب کہ وہ تعلیم یافتہ ہو جاویں گے تو وہ مضروب حقوق از خود بے مانگے تم کو واپس ملیں گے۔ ”سر سید کی اس تقریر سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عورتوں کی تعلیم کے تو حامی تھے مگر ہندوستان کے حالات کے پیش نظر ان کے لیے مذہبی و اخلاقی تعلیم اور خانہ داری کی تربیت کو کافی سمجھتے تھے اور اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ مردوں کی تعلیم یافتہ بن جانے سے عورتوں کی عام تعلیم کا مسئلہ خود بخود حل ہو جائے گا، اور تعلیم یافتہ مرد عورتوں کی تعلیم پر پوری توجہ کریں گے۔

زمانہ مدارس کا سوال

مارچ ۱۸۸۸ء میں ایجوکیشنل کانگریس کا تیسرا اجلاس لاہور میں منعقد ہوا تھا جس میں تعلیم نسواں کی تائید میں ایک قرارداد پیش کی گئی تھی۔ اس قرارداد کے متعلق اٹلہا رچیاں کرتے ہوئے سر سید نے کہا کہ بہت سی باتوں میں میری طرف نئے خیالات منسوب ہوتے ہیں لیکن عورت کی تعلیم کی نسبت میرے وہی خیالات ہیں جو ہمارے قدیم بزرگوں کے تھے۔ جو جدید انتظام عورتوں کی تعلیم کا اس زمانے میں کیا جاتا ہے، خواہ وہ گورنمنٹ کا ہو خواہ اس کا انتظام کوئی مسلمان یا کوئی انجمن اسلامی کرے، اس کو میں پسند نہیں کر سکتا۔ عورتوں کی تعلیم کے لیے

مدرسوں کا قائم کرنا اور یورپ کے زمانہ مدرسوں کی تقلید کرنا ہندوستان کے موجودہ حالات کے کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ اور میں اس کا سخت مخالف ہوں۔ لوگوں نے یہ بات سنی ہے کہ انگلستان میں لڑکیوں کی تعلیم کے لیے مدرسے ہیں اور وہ اسی طرح ان میں جمع ہو کر پڑھتی ہیں جس طرح کہ لڑکے مدرسوں میں جمع ہو کر پڑھتے ہیں اور رہتے ہیں۔ میں نے ایسے زمانہ مدرسوں کو جہاں اشرف کی لڑکیاں پڑھتی اور رہتی تھیں دیکھا ہے۔ اور آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ جو حالت عہدگی اور طمانیت اور تعلیم کی ان مدرسوں میں ہے ہندوستان کو وہاں تک پہنچنے کے لیے ابھی سینکڑوں برس درکار ہیں۔ اگر فرض کر دو کہ ایسے ادارے ہندوستان میں ہوں تو میں ہر اشرف خاندان سے کہوں گا کہ بے شک اپنی لڑکیوں کو وہاں بھیجو۔ لیکن میں یقین دلاتا ہوں کہ ہندوستان میں ابھی ایسا ہونا محال ہے۔“

عورتوں کو جس قسم کے علوم پڑھانے کا خیال پیدا ہوا تھا سر سید نے اس کی بھی مخالفت کی۔ اور ان کو اپنے حالات اور ضروریات کے لیے ناموزنوں اور غیر معینہ قرار دے کر کہا کہ یورپ کی اور امریکہ کی حالت معاشرت کے خیال سے شاید وہ علوم لڑکیوں کو سکھانے ضرور ہوں جو ہمارے شرفائیں لڑکیوں کی تعلیم میں داخل نہیں کیونکہ ممکن ہے وہاں عورتیں پوسٹ ماسٹر اور ٹیلیگراف ماسٹر یا پارلیمنٹ کی ممبر ہو سکیں لیکن ہندوستان میں نہ وہ زمانہ ہے نہ سینکڑوں برس بعد بھی آنے والا ہے۔ سر سید کے ایسے ہی خیالات کی بنا پر لوگ ان کو سمجھنے میں غلطی کرتے اور تعلیم نسواں کا مخالف سمجھتے تھے۔ مگر ان کی تحریروں اور تقریروں سے یہ بخوبی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تعلیم نسواں کے بڑے حامی تھے اور اس کو قومی ترقی کے لیے ضروری تصور کرتے تھے۔ انگلستان میں لڑکیوں کے اسکولوں کو وہ بہت پسند کرتے تھے۔ لیکن ہندوستان کے حالات کو دیکھتے ہوئے وہ ان مدرسوں کو اس ملک کے لیے نقصان رساں سمجھتے تھے۔ حالات کی تبدیلی نے لڑکوں کے لیے جدید قسم کے اداروں میں نئے علوم کی تعلیم حاصل کرنا لازمی بنا دیا تھا۔ لیکن لڑکیوں کے حالات میں ایسی تبدیلی نہیں ہوئی تھی کہ جن کی وجہ سے پرانے طریقہ تعلیم

کو جو بہت مفید تھا بدل دینے کی ضرورت ہوتی۔ اس لیے سرسید نے لڑکوں کو جدید قسم کے اداروں میں نئے علوم کی تعلیم دینے کے لیے پوری جدوجہد کی۔ لیکن لڑکیوں کے لیے پرانا طریقہ تعلیم برقرار رکھنے کی تائید کرتے رہے۔ لڑکیوں کے لیے وہ جدید علوم کو بھی ناموزوں تصور کرتے تھے کیونکہ ان کا خیال تھا کہ ہندوستان میں وہ زمانہ سینکڑوں برس بعد بھی نہ آئے گا کہ عورتوں کو جدید علوم کی ضرورت ہو اور وہ ان سے فائدہ اٹھاسکیں۔ یہاں سرسید کا اندازہ غلط ثابت ہوا۔ ان کے بعد دنیا نے جس حیرت انگیز رفتار سے ترقی کی وہ اس کا تصور بھی نہ کر سکتے تھے۔ چنانچہ ہندوستان میں وہ جن تبدیلیوں کو سینکڑوں برس بعد بھی ناممکن خیال کرتے تھے وہ پچیس تیس سال کے اندر رونما ہو گئیں۔

### حالات کا تقاضہ

لڑکوں اور لڑکیوں کی تعلیم کے بارے میں سرسید نے جو مختلف طرز عمل اختیار کیا اس کی مصیبت انھوں نے مولوی ممتاز علی صاحب کے نام ایک خط میں بیان کی ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید عورتوں کو اعلیٰ اور جدید تعلیم دینے کے بڑے حامی تھے مگر پورے معاشرہ کے بگڑے ہوئے حالات کو ملحوظ رکھ کر عورتوں کی تعلیم میں فوری اور بنیادی تبدیلی کے خلاف تھے تاکہ مگر یوں زندگی میں ہم آہنگی برقرار رہے اور تعلیمی اصلاح و ترقی کا کام رفتہ رفتہ انجام پائے۔ اس خط میں سرسید نے یہ واضح کیا ہے کہ ”میری نہایت دلی آرزو ہے کہ عورت کو بھی نہایت عمدہ اور اعلیٰ درجہ کی تعلیم دی جاوے۔ مگر موجودہ حالت میں کنواری عورتوں کو تعلیم دینا ان پر سخت ظلم کرنا اور ان کی تمام زندگی کو رنج و مصیبت میں مبتلا کر دینا ہے۔ کنواری لڑکیاں تمام عمر بے شادی کے لحاظ حالات ملک نہیں رہ سکتیں اور نہ ان کی زندگی بسر ہو سکتی ہے۔ پس ضرور ان کی شادی کرنی ہوگی۔ ہماری قوم کے لڑکوں کی جو ابتداء و خواب حالت ہے اور بدعادتیں اور بدافعالان کے ہیں اور بد اخلاق اور بد طریقہ ان کا اپنی جو روؤں کے ساتھ ہے وہ اظہر من الشمس ہے۔ اس وقت تمام اشراف خاندانوں میں ایک لڑکا بھی نیک چلن اور خوش اخلاق، مجتہد و

تعلیم یافتہ نہیں بچنے کا جو اپنی جو رو کو انیس غم گرجے۔ کل خاندانوں کے لڑکوں کا یہ حال ہے جو روؤں کو لونڈیوں سے بدتر سمجھتے ہیں اور کوئی بد اخلاقی ایسی نہیں جو روؤں کے ساتھ نہیں برتتے۔ اب خیال کرو کہ بے تربیت لڑکی پر یہ مصیبت صرف ایک حصہ ہے۔ اس کو خود خیالات عمدہ و تہذیب کے نہیں ہیں اس لیے اس کو اپنے خاندان کی بد اخلاقی صرف بقدر ایک حصہ کے رنج و مصیبت میں رکھتی ہے۔ اور جب کہ وہ اپنی تمام ہمسروں کا یہ ہی حال دیکھتی ہے تو کسی قدر تسلی پاتی ہے۔ اور اس کے ماں باپ جب اس کی حمایت کرتے ہیں تو اس کے دل کو زیادہ تشنی ہوتی ہے۔ مگر جب وہ خود شائستہ و مہذب و تربیت یافتہ اور عالی خیال ہو تو یہ تمام معلومات اس کی روح کو بہت زیادہ رنج دیتے ہیں اور اس کی زندگی بلائے جان ہو جاتی ہے۔ عورات کی تعلیم قبل مہذب ہونے مردوں کے نہایت ناموزوں اور عورتوں کے لیے آفتِ بے درماں ہے۔

سرسید کی ان تمام تحریروں اور تقریروں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ تعلیم نسواں کے زیر دست حامی تھے۔ اور ہندوستان کے مخصوص حالات کی بنا پر ان کا یہ نظریہ تھا کہ پہلے لڑکوں کی تعلیم پر پوری طرح توجہ کی جائے۔ جب یہ مسئلہ حل ہو جائے گا تو لڑکیوں کی تعلیم کا بھی ایسا معقول انتظام ہو سکے گا جو اس ملک کے حالات کے مطابق اور مفید ہو۔ اس وقت فوری مسئلہ یہ تھا کہ مردوں نے عورتوں کو تمام حقوق سے محروم کر دیا تھا اور معاشرہ کی اصلاح و ترقی کے لیے یہ نہایت ضروری تھا کہ عورتوں کو ان کے تمام جائز حقوق دیے جائیں اور ان کا فوری طرح تحفظ کیا جائے۔ اس مسئلہ کی اہمیت کو سرسید نے شدت سے محسوس کیا اور عورتوں کے حقوق کی حفاظت کو اپنی اصلاحی تحریک کا ایک بنیادی مقصد قرار دے کر اس کی تکمیل کے لیے پوری جدوجہد کی۔



## ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس فرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بنایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو موجودہ حالات پر کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور معقول نقطہ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے انکار پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی مین وند ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے نہانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک مفرک دین کے بجائے ایک جامع مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھتے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقائے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو۔ اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور حیال آفریں مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے متعلق قوائد فی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں:

سیکرٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب لٹو، لاہور

## حنبلی فقہاء

امام شافعی، امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مقابلہ میں گو حنبلی مسلک زیادہ وسیع علاقہ میں اختیار نہیں کیا گیا، اس کے باوجود حنبلی علما کی تعداد بہت کافی ہے۔ خصوصاً بغداد کے بڑے علما تقریباً حنبلی تھے اور وہاں کی ساری اجتماعی زندگی کوئی چھ سو سال تک اس بزرگ امام حنبلی سے متاثر رہی۔

ابن الجوزی نے اپنی کتاب مناقب احمد میں ان بزرگ علما کے نام لکھے ہیں جنہوں نے شہرت پائی اور عزیز جہاں ہوئے۔

احمد بن ابراہیم الدوری، احمد بن اصرم، احمد بن جعفر الوکیعی، احمد بن حمید البیہابی، الشکانی، احمد بن ابی حنیفہ، احمد بن سعید الدارمی، احمد بن سعید بن ابراہیم الزہری، احمد بن صالح المصری، احمد بن الفرات، ابو سعید النضبی، احمد بن محمد الجراح، ابو بکر المروزی، احمد بن محمد بن ابی البکر الاثرم، احمد بن منصور الرمادی اور احمد بن یحییٰ ثعلب۔ ابراہیم بن اسحاق الحربی۔ بہت بڑے عالم اور امام فی جمیع العلوم تھے۔ دار قطنی انھیں امام احمد بن حنبلی کے

---

(۱) بہت بڑے عالم تھے، خطیب جزم میں (۶) (۲) بہت اونچے معنی میں سے تھے، ابن الجوزی میں (۳) (۴) بڑے حفاظ حدیث میں شمار کیے گئے ہیں، ابن الجوزی میں (۵) (۶) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰) (۲۱) (۲۲) (۲۳) (۲۴) (۲۵) (۲۶) (۲۷) (۲۸) (۲۹) (۳۰) (۳۱) (۳۲) (۳۳) (۳۴) (۳۵) (۳۶) (۳۷) (۳۸) (۳۹) (۴۰) (۴۱) (۴۲) (۴۳) (۴۴) (۴۵) (۴۶) (۴۷) (۴۸) (۴۹) (۵۰) (۵۱) (۵۲) (۵۳) (۵۴) (۵۵) (۵۶) (۵۷) (۵۸) (۵۹) (۶۰) (۶۱) (۶۲) (۶۳) (۶۴) (۶۵) (۶۶) (۶۷) (۶۸) (۶۹) (۷۰) (۷۱) (۷۲) (۷۳) (۷۴) (۷۵) (۷۶) (۷۷) (۷۸) (۷۹) (۸۰) (۸۱) (۸۲) (۸۳) (۸۴) (۸۵) (۸۶) (۸۷) (۸۸) (۸۹) (۹۰) (۹۱) (۹۲) (۹۳) (۹۴) (۹۵) (۹۶) (۹۷) (۹۸) (۹۹) (۱۰۰) (۱۰۱) (۱۰۲) (۱۰۳) (۱۰۴) (۱۰۵) (۱۰۶) (۱۰۷) (۱۰۸) (۱۰۹) (۱۱۰) (۱۱۱) (۱۱۲) (۱۱۳) (۱۱۴) (۱۱۵) (۱۱۶) (۱۱۷) (۱۱۸) (۱۱۹) (۱۲۰) (۱۲۱) (۱۲۲) (۱۲۳) (۱۲۴) (۱۲۵) (۱۲۶) (۱۲۷) (۱۲۸) (۱۲۹) (۱۳۰) (۱۳۱) (۱۳۲) (۱۳۳) (۱۳۴) (۱۳۵) (۱۳۶) (۱۳۷) (۱۳۸) (۱۳۹) (۱۴۰) (۱۴۱) (۱۴۲) (۱۴۳) (۱۴۴) (۱۴۵) (۱۴۶) (۱۴۷) (۱۴۸) (۱۴۹) (۱۵۰) (۱۵۱) (۱۵۲) (۱۵۳) (۱۵۴) (۱۵۵) (۱۵۶) (۱۵۷) (۱۵۸) (۱۵۹) (۱۶۰) (۱۶۱) (۱۶۲) (۱۶۳) (۱۶۴) (۱۶۵) (۱۶۶) (۱۶۷) (۱۶۸) (۱۶۹) (۱۷۰) (۱۷۱) (۱۷۲) (۱۷۳) (۱۷۴) (۱۷۵) (۱۷۶) (۱۷۷) (۱۷۸) (۱۷۹) (۱۸۰) (۱۸۱) (۱۸۲) (۱۸۳) (۱۸۴) (۱۸۵) (۱۸۶) (۱۸۷) (۱۸۸) (۱۸۹) (۱۹۰) (۱۹۱) (۱۹۲) (۱۹۳) (۱۹۴) (۱۹۵) (۱۹۶) (۱۹۷) (۱۹۸) (۱۹۹) (۲۰۰) (۲۰۱) (۲۰۲) (۲۰۳) (۲۰۴) (۲۰۵) (۲۰۶) (۲۰۷) (۲۰۸) (۲۰۹) (۲۱۰) (۲۱۱) (۲۱۲) (۲۱۳) (۲۱۴) (۲۱۵) (۲۱۶) (۲۱۷) (۲۱۸) (۲۱۹) (۲۲۰) (۲۲۱) (۲۲۲) (۲۲۳) (۲۲۴) (۲۲۵) (۲۲۶) (۲۲۷) (۲۲۸) (۲۲۹) (۲۳۰) (۲۳۱) (۲۳۲) (۲۳۳) (۲۳۴) (۲۳۵) (۲۳۶) (۲۳۷) (۲۳۸) (۲۳۹) (۲۴۰) (۲۴۱) (۲۴۲) (۲۴۳) (۲۴۴) (۲۴۵) (۲۴۶) (۲۴۷) (۲۴۸) (۲۴۹) (۲۵۰) (۲۵۱) (۲۵۲) (۲۵۳) (۲۵۴) (۲۵۵) (۲۵۶) (۲۵۷) (۲۵۸) (۲۵۹) (۲۶۰) (۲۶۱) (۲۶۲) (۲۶۳) (۲۶۴) (۲۶۵) (۲۶۶) (۲۶۷) (۲۶۸) (۲۶۹) (۲۷۰) (۲۷۱) (۲۷۲) (۲۷۳) (۲۷۴) (۲۷۵) (۲۷۶) (۲۷۷) (۲۷۸) (۲۷۹) (۲۸۰) (۲۸۱) (۲۸۲) (۲۸۳) (۲۸۴) (۲۸۵) (۲۸۶) (۲۸۷) (۲۸۸) (۲۸۹) (۲۹۰) (۲۹۱) (۲۹۲) (۲۹۳) (۲۹۴) (۲۹۵) (۲۹۶) (۲۹۷) (۲۹۸) (۲۹۹) (۳۰۰) (۳۰۱) (۳۰۲) (۳۰۳) (۳۰۴) (۳۰۵) (۳۰۶) (۳۰۷) (۳۰۸) (۳۰۹) (۳۱۰) (۳۱۱) (۳۱۲) (۳۱۳) (۳۱۴) (۳۱۵) (۳۱۶) (۳۱۷) (۳۱۸) (۳۱۹) (۳۲۰) (۳۲۱) (۳۲۲) (۳۲۳) (۳۲۴) (۳۲۵) (۳۲۶) (۳۲۷) (۳۲۸) (۳۲۹) (۳۳۰) (۳۳۱) (۳۳۲) (۳۳۳) (۳۳۴) (۳۳۵) (۳۳۶) (۳۳۷) (۳۳۸) (۳۳۹) (۳۴۰) (۳۴۱) (۳۴۲) (۳۴۳) (۳۴۴) (۳۴۵) (۳۴۶) (۳۴۷) (۳۴۸) (۳۴۹) (۳۵۰) (۳۵۱) (۳۵۲) (۳۵۳) (۳۵۴) (۳۵۵) (۳۵۶) (۳۵۷) (۳۵۸) (۳۵۹) (۳۶۰) (۳۶۱) (۳۶۲) (۳۶۳) (۳۶۴) (۳۶۵) (۳۶۶) (۳۶۷) (۳۶۸) (۳۶۹) (۳۷۰) (۳۷۱) (۳۷۲) (۳۷۳) (۳۷۴) (۳۷۵) (۳۷۶) (۳۷۷) (۳۷۸) (۳۷۹) (۳۸۰) (۳۸۱) (۳۸۲) (۳۸۳) (۳۸۴) (۳۸۵) (۳۸۶) (۳۸۷) (۳۸۸) (۳۸۹) (۳۹۰) (۳۹۱) (۳۹۲) (۳۹۳) (۳۹۴) (۳۹۵) (۳۹۶) (۳۹۷) (۳۹۸) (۳۹۹) (۴۰۰) (۴۰۱) (۴۰۲) (۴۰۳) (۴۰۴) (۴۰۵) (۴۰۶) (۴۰۷) (۴۰۸) (۴۰۹) (۴۱۰) (۴۱۱) (۴۱۲) (۴۱۳) (۴۱۴) (۴۱۵) (۴۱۶) (۴۱۷) (۴۱۸) (۴۱۹) (۴۲۰) (۴۲۱) (۴۲۲) (۴۲۳) (۴۲۴) (۴۲۵) (۴۲۶) (۴۲۷) (۴۲۸) (۴۲۹) (۴۳۰) (۴۳۱) (۴۳۲) (۴۳۳) (۴۳۴) (۴۳۵) (۴۳۶) (۴۳۷) (۴۳۸) (۴۳۹) (۴۴۰) (۴۴۱) (۴۴۲) (۴۴۳) (۴۴۴) (۴۴۵) (۴۴۶) (۴۴۷) (۴۴۸) (۴۴۹) (۴۵۰) (۴۵۱) (۴۵۲) (۴۵۳) (۴۵۴) (۴۵۵) (۴۵۶) (۴۵۷) (۴۵۸) (۴۵۹) (۴۶۰) (۴۶۱) (۴۶۲) (۴۶۳) (۴۶۴) (۴۶۵) (۴۶۶) (۴۶۷) (۴۶۸) (۴۶۹) (۴۷۰) (۴۷۱) (۴۷۲) (۴۷۳) (۴۷۴) (۴۷۵) (۴۷۶) (۴۷۷) (۴۷۸) (۴۷۹) (۴۸۰) (۴۸۱) (۴۸۲) (۴۸۳) (۴۸۴) (۴۸۵) (۴۸۶) (۴۸۷) (۴۸۸) (۴۸۹) (۴۹۰) (۴۹۱) (۴۹۲) (۴۹۳) (۴۹۴) (۴۹۵) (۴۹۶) (۴۹۷) (۴۹۸) (۴۹۹) (۵۰۰) (۵۰۱) (۵۰۲) (۵۰۳) (۵۰۴) (۵۰۵) (۵۰۶) (۵۰۷) (۵۰۸) (۵۰۹) (۵۱۰) (۵۱۱) (۵۱۲) (۵۱۳) (۵۱۴) (۵۱۵) (۵۱۶) (۵۱۷) (۵۱۸) (۵۱۹) (۵۲۰) (۵۲۱) (۵۲۲) (۵۲۳) (۵۲۴) (۵۲۵) (۵۲۶) (۵۲۷) (۵۲۸) (۵۲۹) (۵۳۰) (۵۳۱) (۵۳۲) (۵۳۳) (۵۳۴) (۵۳۵) (۵۳۶) (۵۳۷) (۵۳۸) (۵۳۹) (۵۴۰) (۵۴۱) (۵۴۲) (۵۴۳) (۵۴۴) (۵۴۵) (۵۴۶) (۵۴۷) (۵۴۸) (۵۴۹) (۵۵۰) (۵۵۱) (۵۵۲) (۵۵۳) (۵۵۴) (۵۵۵) (۵۵۶) (۵۵۷) (۵۵۸) (۵۵۹) (۵۶۰) (۵۶۱) (۵۶۲) (۵۶۳) (۵۶۴) (۵۶۵) (۵۶۶) (۵۶۷) (۵۶۸) (۵۶۹) (۵۷۰) (۵۷۱) (۵۷۲) (۵۷۳) (۵۷۴) (۵۷۵) (۵۷۶) (۵۷۷) (۵۷۸) (۵۷۹) (۵۸۰) (۵۸۱) (۵۸۲) (۵۸۳) (۵۸۴) (۵۸۵) (۵۸۶) (۵۸۷) (۵۸۸) (۵۸۹) (۵۹۰) (۵۹۱) (۵۹۲) (۵۹۳) (۵۹۴) (۵۹۵) (۵۹۶) (۵۹۷) (۵۹۸) (۵۹۹) (۶۰۰) (۶۰۱) (۶۰۲) (۶۰۳) (۶۰۴) (۶۰۵) (۶۰۶) (۶۰۷) (۶۰۸) (۶۰۹) (۶۱۰) (۶۱۱) (۶۱۲) (۶۱۳) (۶۱۴) (۶۱۵) (۶۱۶) (۶۱۷) (۶۱۸) (۶۱۹) (۶۲۰) (۶۲۱) (۶۲۲) (۶۲۳) (۶۲۴) (۶۲۵) (۶۲۶) (۶۲۷) (۶۲۸) (۶۲۹) (۶۳۰) (۶۳۱) (۶۳۲) (۶۳۳) (۶۳۴) (۶۳۵) (۶۳۶) (۶۳۷) (۶۳۸) (۶۳۹) (۶۴۰) (۶۴۱) (۶۴۲) (۶۴۳) (۶۴۴) (۶۴۵) (۶۴۶) (۶۴۷) (۶۴۸) (۶۴۹) (۶۵۰) (۶۵۱) (۶۵۲) (۶۵۳) (۶۵۴) (۶۵۵) (۶۵۶) (۶۵۷) (۶۵۸) (۶۵۹) (۶۶۰) (۶۶۱) (۶۶۲) (۶۶۳) (۶۶۴) (۶۶۵) (۶۶۶) (۶۶۷) (۶۶۸) (۶۶۹) (۶۷۰) (۶۷۱) (۶۷۲) (۶۷۳) (۶۷۴) (۶۷۵) (۶۷۶) (۶۷۷) (۶۷۸) (۶۷۹) (۶۸۰) (۶۸۱) (۶۸۲) (۶۸۳) (۶۸۴) (۶۸۵) (۶۸۶) (۶۸۷) (۶۸۸) (۶۸۹) (۶۹۰) (۶۹۱) (۶۹۲) (۶۹۳) (۶۹۴) (۶۹۵) (۶۹۶) (۶۹۷) (۶۹۸) (۶۹۹) (۷۰۰) (۷۰۱) (۷۰۲) (۷۰۳) (۷۰۴) (۷۰۵) (۷۰۶) (۷۰۷) (۷۰۸) (۷۰۹) (۷۱۰) (۷۱۱) (۷۱۲) (۷۱۳) (۷۱۴) (۷۱۵) (۷۱۶) (۷۱۷) (۷۱۸) (۷۱۹) (۷۲۰) (۷۲۱) (۷۲۲) (۷۲۳) (۷۲۴) (۷۲۵) (۷۲۶) (۷۲۷) (۷۲۸) (۷۲۹) (۷۳۰) (۷۳۱) (۷۳۲) (۷۳۳) (۷۳۴) (۷۳۵) (۷۳۶) (۷۳۷) (۷۳۸) (۷۳۹) (۷۴۰) (۷۴۱) (۷۴۲) (۷۴۳) (۷۴۴) (۷۴۵) (۷۴۶) (۷۴۷) (۷۴۸) (۷۴۹) (۷۵۰) (۷۵۱) (۷۵۲) (۷۵۳) (۷۵۴) (۷۵۵) (۷۵۶) (۷۵۷) (۷۵۸) (۷۵۹) (۷۶۰) (۷۶۱) (۷۶۲) (۷۶۳) (۷۶۴) (۷۶۵) (۷۶۶) (۷۶۷) (۷۶۸) (۷۶۹) (۷۷۰) (۷۷۱) (۷۷۲) (۷۷۳) (۷۷۴) (۷۷۵) (۷۷۶) (۷۷۷) (۷۷۸) (۷۷۹) (۷۸۰) (۷۸۱) (۷۸۲) (۷۸۳) (۷۸۴) (۷۸۵) (۷۸۶) (۷۸۷) (۷۸۸) (۷۸۹) (۷۹۰) (۷۹۱) (۷۹۲) (۷۹۳) (۷۹۴) (۷۹۵) (۷۹۶) (۷۹۷) (۷۹۸) (۷۹۹) (۸۰۰) (۸۰۱) (۸۰۲) (۸۰۳) (۸۰۴) (۸۰۵) (۸۰۶) (۸۰۷) (۸۰۸) (۸۰۹) (۸۱۰) (۸۱۱) (۸۱۲) (۸۱۳) (۸۱۴) (۸۱۵) (۸۱۶) (۸۱۷) (۸۱۸) (۸۱۹) (۸۲۰) (۸۲۱) (۸۲۲) (۸۲۳) (۸۲۴) (۸۲۵) (۸۲۶) (۸۲۷) (۸۲۸) (۸۲۹) (۸۳۰) (۸۳۱) (۸۳۲) (۸۳۳) (۸۳۴) (۸۳۵) (۸۳۶) (۸۳۷) (۸۳۸) (۸۳۹) (۸۴۰) (۸۴۱) (۸۴۲) (۸۴۳) (۸۴۴) (۸۴۵) (۸۴۶) (۸۴۷) (۸۴۸) (۸۴۹) (۸۵۰) (۸۵۱) (۸۵۲) (۸۵۳) (۸۵۴) (۸۵۵) (۸۵۶) (۸۵۷) (۸۵۸) (۸۵۹) (۸۶۰) (۸۶۱) (۸۶۲) (۸۶۳) (۸۶۴) (۸۶۵) (۸۶۶) (۸۶۷) (۸۶۸) (۸۶۹) (۸۷۰) (۸۷۱) (۸۷۲) (۸۷۳) (۸۷۴) (۸۷۵) (۸۷۶) (۸۷۷) (۸۷۸) (۸۷۹) (۸۸۰) (۸۸۱) (۸۸۲) (۸۸۳) (۸۸۴) (۸۸۵) (۸۸۶) (۸۸۷) (۸۸۸) (۸۸۹) (۸۹۰) (۸۹۱) (۸۹۲) (۸۹۳) (۸۹۴) (۸۹۵) (۸۹۶) (۸۹۷) (۸۹۸) (۸۹۹) (۹۰۰) (۹۰۱) (۹۰۲) (۹۰۳) (۹۰۴) (۹۰۵) (۹۰۶) (۹۰۷) (۹۰۸) (۹۰۹) (۹۱۰) (۹۱۱) (۹۱۲) (۹۱۳) (۹۱۴) (۹۱۵) (۹۱۶) (۹۱۷) (۹۱۸) (۹۱۹) (۹۲۰) (۹۲۱) (۹۲۲) (۹۲۳) (۹۲۴) (۹۲۵) (۹۲۶) (۹۲۷) (۹۲۸) (۹۲۹) (۹۳۰) (۹۳۱) (۹۳۲) (۹۳۳) (۹۳۴) (۹۳۵) (۹۳۶) (۹۳۷) (۹۳۸) (۹۳۹) (۹۴۰) (۹۴۱) (۹۴۲) (۹۴۳) (۹۴۴) (۹۴۵) (۹۴۶) (۹۴۷) (۹۴۸) (۹۴۹) (۹۵۰) (۹۵۱) (۹۵۲) (۹۵۳) (۹۵۴) (۹۵۵) (۹۵۶) (۹۵۷) (۹۵۸) (۹۵۹) (۹۶۰) (۹۶۱) (۹۶۲) (۹۶۳) (۹۶۴) (۹۶۵) (۹۶۶) (۹۶۷) (۹۶۸) (۹۶۹) (۹۷۰) (۹۷۱) (۹۷۲) (۹۷۳) (۹۷۴) (۹۷۵) (۹۷۶) (۹۷۷) (۹۷۸) (۹۷۹) (۹۸۰) (۹۸۱) (۹۸۲) (۹۸۳) (۹۸۴) (۹۸۵) (۹۸۶) (۹۸۷) (۹۸۸) (۹۸۹) (۹۹۰) (۹۹۱) (۹۹۲) (۹۹۳) (۹۹۴) (۹۹۵) (۹۹۶) (۹۹۷) (۹۹۸) (۹۹۹) (۱۰۰۰) (۱۰۰۱) (۱۰۰۲) (۱۰۰۳) (۱۰۰۴) (۱۰۰۵) (۱۰۰۶) (۱۰۰۷) (۱۰۰۸) (۱۰۰۹) (۱۰۱۰) (۱۰۱۱) (۱۰۱۲) (۱۰۱۳) (۱۰۱۴) (۱۰۱۵) (۱۰۱۶) (۱۰۱۷) (۱۰۱۸) (۱۰۱۹) (۱۰۲۰) (۱۰۲۱) (۱۰۲۲) (۱۰۲۳) (۱۰۲۴) (۱۰۲۵) (۱۰۲۶) (۱۰۲۷) (۱۰۲۸) (۱۰۲۹) (۱۰۳۰) (۱۰۳۱) (۱۰۳۲) (۱۰۳۳) (۱۰۳۴) (۱۰۳۵) (۱۰۳۶) (۱۰۳۷) (۱۰۳۸) (۱۰۳۹) (۱۰۴۰) (۱۰۴۱) (۱۰۴۲) (۱۰۴۳) (۱۰۴۴) (۱۰۴۵) (۱۰۴۶) (۱۰۴۷) (۱۰۴۸) (۱۰۴۹) (۱۰۵۰) (۱۰۵۱) (۱۰۵۲) (۱۰۵۳) (۱۰۵۴) (۱۰۵۵) (۱۰۵۶) (۱۰۵۷) (۱۰۵۸) (۱۰۵۹) (۱۰۶۰) (۱۰۶۱) (۱۰۶۲) (۱۰۶۳) (۱۰۶۴) (۱۰۶۵) (۱۰۶۶) (۱۰۶۷) (۱۰۶۸) (۱۰۶۹) (۱۰۷۰) (۱۰۷۱) (۱۰۷۲) (۱۰۷۳) (۱۰۷۴) (۱۰۷۵) (۱۰۷۶) (۱۰۷۷) (۱۰۷۸) (۱۰۷۹) (۱۰۸۰) (۱۰۸۱) (۱۰۸۲) (۱۰۸۳) (۱۰۸۴) (۱۰۸۵) (۱۰۸۶) (۱۰۸۷) (۱۰۸۸) (۱۰۸۹) (۱۰۹۰) (۱۰۹۱) (۱۰۹۲) (۱۰۹۳) (۱۰۹۴) (۱۰۹۵) (۱۰۹۶) (۱۰۹۷) (۱۰۹۸) (۱۰۹۹) (۱۱۰۰) (۱۱۰۱) (۱۱۰۲) (۱۱۰۳) (۱۱۰۴) (۱۱۰۵) (۱۱۰۶) (۱۱۰۷) (۱۱۰۸) (۱۱۰۹) (۱۱۱۰) (۱۱۱۱) (۱۱۱۲) (۱۱۱۳) (۱۱۱۴) (۱۱۱۵) (۱۱۱۶) (۱۱۱۷) (۱۱۱۸) (۱۱۱۹) (۱۱۲۰) (۱۱۲۱) (۱۱۲۲) (۱۱۲۳) (۱۱۲۴) (۱۱۲۵) (۱۱۲۶) (۱۱۲۷) (۱۱۲۸) (۱۱۲۹) (۱۱۳۰) (۱۱۳۱) (۱۱۳۲) (۱۱۳۳) (۱۱۳۴) (۱۱۳۵) (۱۱۳۶) (۱۱۳۷) (۱۱۳۸) (۱۱۳۹) (۱۱۴۰) (۱۱۴۱) (۱۱۴۲) (۱۱۴۳) (۱۱۴۴) (۱۱۴۵) (۱۱۴۶) (۱۱۴۷) (۱۱۴۸) (۱۱۴۹) (۱۱۵۰) (۱۱۵۱) (۱۱۵۲) (۱۱۵۳) (۱۱۵۴) (۱۱۵۵) (۱۱۵۶) (۱۱۵۷) (۱۱۵۸) (۱۱۵۹) (۱۱۶۰) (۱۱۶۱) (۱۱۶۲) (۱۱۶۳) (۱۱۶۴) (۱۱۶۵) (۱۱۶۶) (۱۱۶۷) (۱۱۶۸) (۱۱۶۹) (۱۱۷۰) (۱۱۷۱) (۱۱۷۲) (۱۱۷۳) (۱۱۷۴) (۱۱۷۵) (۱۱۷۶) (۱۱۷۷) (۱۱۷۸) (۱۱۷۹) (۱۱۸۰) (۱۱۸۱) (۱۱۸۲) (۱۱۸۳) (۱۱۸۴) (۱۱۸۵) (۱۱۸۶) (۱۱۸۷) (۱۱۸۸) (۱۱۸۹) (۱۱۹۰) (۱۱۹۱) (۱۱۹۲) (۱۱۹۳) (۱۱۹۴) (۱۱۹۵) (۱۱۹۶) (۱۱۹۷) (۱۱۹۸) (۱۱۹۹) (۱۲۰۰) (۱۲۰۱) (۱۲۰۲) (۱۲۰۳) (۱۲۰۴) (۱۲۰۵) (۱۲۰۶) (۱۲۰۷) (۱۲۰۸) (۱۲۰۹) (۱۲۱۰) (۱۲۱۱) (۱۲۱۲) (۱۲۱۳) (۱۲۱۴) (۱۲۱۵) (۱۲۱۶) (۱۲۱۷) (۱۲۱۸) (۱۲۱۹) (۱۲۲۰) (۱۲۲۱) (۱۲۲۲) (۱۲۲۳) (۱۲۲۴) (۱۲۲۵) (۱۲۲۶) (۱۲۲۷) (۱۲۲۸) (۱۲۲۹) (۱۲۳۰) (۱۲۳۱) (۱۲۳۲) (۱۲۳۳) (۱۲۳۴) (۱۲۳۵) (۱۲۳۶) (۱۲۳۷) (۱۲۳۸) (۱۲۳۹) (۱۲۴۰) (۱۲۴۱) (۱۲۴۲) (۱۲۴۳) (۱۲۴۴) (۱۲۴۵) (۱۲۴۶) (۱۲۴۷) (۱۲۴۸) (۱۲۴۹) (۱۲۵۰) (۱۲۵۱) (۱۲۵۲) (۱۲۵۳) (۱۲۵۴) (۱۲۵۵) (۱۲۵۶) (۱۲۵۷) (۱۲۵۸) (۱۲۵۹) (۱۲۶۰) (۱۲۶۱) (۱۲۶۲) (۱۲۶۳) (۱۲۶۴) (۱۲۶۵) (۱۲۶۶) (۱۲۶۷) (۱۲۶۸) (۱۲۶۹) (۱۲۷۰) (۱۲۷۱) (۱۲۷۲) (۱۲۷۳) (۱۲۷۴) (۱۲۷۵) (۱۲۷۶) (۱۲۷۷) (۱۲۷۸) (۱۲۷۹) (۱۲۸۰) (۱۲۸۱) (۱۲۸۲) (۱۲۸۳) (۱۲۸۴) (۱۲۸۵) (۱۲۸۶) (۱۲۸۷) (۱۲۸۸) (۱۲۸۹) (۱۲۹۰) (۱۲۹۱) (۱۲۹۲) (۱۲۹۳) (۱۲۹۴) (۱۲۹۵) (۱۲۹۶) (۱۲۹۷) (۱۲۹۸) (۱۲۹۹) (۱۳۰۰) (۱۳۰۱) (۱۳۰۲) (۱۳۰۳) (۱۳۰۴) (۱۳۰۵) (۱۳۰۶) (۱۳۰۷) (۱۳۰۸) (۱۳۰۹) (۱۳۱۰) (۱۳۱۱) (۱۳۱۲) (۱۳۱۳) (۱۳۱۴) (۱۳۱۵) (۱۳۱۶) (۱۳۱۷) (۱۳۱۸) (۱۳۱۹) (۱۳۲۰) (۱۳۲۱) (۱۳۲۲) (۱۳۲۳) (۱۳۲۴) (۱۳۲۵) (۱۳۲۶) (۱۳۲۷) (۱۳۲۸) (۱۳۲۹) (۱۳۳۰) (۱۳۳۱) (۱۳۳۲) (۱۳۳۳) (۱۳۳۴) (۱۳۳۵) (۱۳۳۶) (۱۳۳۷) (۱۳۳۸) (۱۳۳۹) (۱۳۴۰) (۱۳۴۱) (۱۳۴۲) (۱۳۴۳) (۱۳۴۴) (۱۳۴۵) (۱۳۴۶) (۱۳۴۷) (۱۳۴۸) (۱۳۴۹) (۱۳۵۰) (۱۳۵۱) (۱۳۵۲) (۱۳۵۳) (۱۳۵۴) (۱۳۵۵) (۱۳۵۶) (۱۳۵۷) (۱۳۵۸) (۱۳۵۹) (۱۳۶۰) (۱۳۶۱) (۱۳۶۲) (۱۳۶۳) (۱۳۶۴) (۱۳۶۵) (۱۳۶۶) (۱۳۶۷) (۱۳۶۸) (۱۳۶۹) (۱۳۷۰) (۱۳۷۱) (۱۳۷۲) (۱۳۷۳) (۱۳۷۴) (۱۳۷۵) (۱۳۷۶) (۱۳۷۷) (۱۳۷۸) (۱۳۷۹) (۱۳۸۰) (۱۳۸۱) (۱۳۸۲) (۱۳۸۳) (۱۳۸۴) (۱۳۸۵) (۱۳۸۶) (۱۳۸۷) (۱۳۸۸) (۱۳۸۹) (۱۳۹۰) (۱۳۹۱) (۱۳۹۲) (۱۳۹۳) (۱۳۹۴) (۱۳۹۵) (۱۳۹۶) (۱۳۹۷) (۱۳۹۸) (۱۳۹۹) (۱۴۰

مشابہ تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کی تھیں، اور غیر معمولی فضل و کمال پایا تھا۔ ۲۸۵ھ میں انتقال فرمایا۔ حضرت احمد بن حنبل انھیں بہت عزیز جانتے تھے۔

ابراہیم بن ہانی، امام احمد کے بڑے ساتھیوں میں سے تھے۔ جس زمانہ میں واثق کے در سے امام احمد کو چھینا پڑا تو ان کے گھر میں پناہ لی تھی۔

اسمعیل بن اسحاق السراج، امام احمد کے ساتھی علماء میں ممتاز تھے۔

اسمعیل بن یوسف الدلمی۔ عبادت و علم میں اپنی مثال آپ تھے۔

اسحاق بن منصور الکوریج۔ بدر بن ابی بدد۔ امام احمد انھیں بہت پسند کرتے تھے۔

عبداللہ بن محمد خوران۔ امام احمد سے بہت قریبی تعلق رکھتے تھے۔

عبد الوہاب الوراق۔ بڑے فقیہ تھے۔ امام احمد نے ان کے بارے میں فرمایا تھا،

میرے بعد یہ میرے جانشین ہیں۔ متوفی ۲۵۱ھ۔

عبد الملک بن عبد الحمید۔ عبدوس بن مالک یہ دونوں بزرگ امام احمد کے محبوب شاگرد

تھے۔ ہنی بن یحییٰ، عباس بن محمد الدوری، اور محمد بن موسیٰ یہ سب کے سب امام حنبل کے

ساتھی تھے۔ اور امام صاحب سے برسوں قریب رہے۔

دوسرے فقہاء

احمد بن جعفر المنادی۔ ابن الجوزی نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ بہت بڑے عالم

تھے۔ کوئی چار سو کتابیں تصنیف کی تھیں۔ ۳۲۶ھ میں انتقال فرمایا۔

احمد بن سلمان ابوبکر الجھاڈ۔ زہد اور علم دونوں ان کی ذات میں جمع ہو گئے تھے۔ جامع

منصور بغداد میں درس دیا کرتے۔ سوا جزا پر مشتمل ایک کتاب، کتاب الخلاف کے نام سے

تصنیف کی۔ متوفی ۴۲۸ھ۔

احمد بن محمد ابوبکر الخلال۔ جامع ہمدی میں درس دیتے۔ امام احمد کے مذہب اور دوسرے علوم جمع کیے۔ کتاب الجامع کے مصنف تھے۔ یہ کتاب سوا جزاء پر مشتمل تھی۔ فقہ حنبلی میں حنفی کتابیں انہوں نے تصنیف کیں کسی دوسرے نے تصنیف نہ کی تھیں۔ متوفی ۳۱۱ھ۔

الحسن بن علی ابو محمد البرہباری۔ المروزی کے ساتھی تھے۔ عالم، زاہد اور فقیہ تھے۔ محرم میں دفن ہوئے۔ ان کے اور ان کے بعد کے زمانہ کے لوگ ان کا بہت احترام کرتے تھے۔

سلیمان بن احمد الطبرانی۔ بڑے مصنف تھے۔ حمہ الدوسی کے پہلو میں اصبہان میں دفن ہوئے۔ عبداللہ بن ابی داؤد۔ امام ابو داؤد کے بیٹے تھے۔ کئی کتابیں لکھیں اور خوب نام پیدا کیا۔

متوفی ۳۱۰ ہجری۔

عبدالرحمن بن ابی حاتم الرازی۔ بڑے مصنف اور صاحب علم تھے۔ متوفی ۳۲۲ھ۔  
عمر بن محمد العکبری۔ عثمان بن احمد الدقاق، ابن السماک۔ بہت بڑے عالم تھے۔ ۳۲۲ھ

میں انتقال فرمایا۔

علی بن محمد بن بشار۔ بڑے مشائخ میں سے تھے۔ ہزاروں اشخاص ان کے حضور حاضر ہوتے۔ صاحب کرامات تھے۔

محمد بن احمد الصواف۔ عبداللہ بن احمد کے شاگرد تھے۔ اتنے بڑے عالم تھے کہ مارقلانی نے فرمایا: "مارات عینائی مثل ابی علی بن الصواف"<sup>(۳)</sup>۔

محمد بن القاسم، ابوبکر الانباری۔ بہت بڑے عالم تھے۔ خصوصاً نحو و ادب میں اپنی مثال آپ تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں اور خوب نام پایا۔

احمد بن ابراہیم البرکی۔ عمر بن الحسین الخرقی۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ مگر یہ کتابیں

(۲۰) ابن الجوزی ص ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳۔

(۲۱) ابن الجوزی ص ۵۱۴ تا ۵۱۹۔

جب ان کا مکان جلا تو ساری کی ساری جل گئیں<sup>(۱)</sup>۔

عبدالعزیز بن جعفر۔ بہت عمدہ کتابیں تصنیف کیں۔ متوفی ۶۳-۷۳ھ۔<sup>(۲)</sup>

الحسن بن عبداللہ۔ فقہ میں امام تھے۔ ابن ہشام اور البرہباری کے بڑے ساتھیوں میں

سے تھے۔<sup>(۳)</sup>

عبید اللہ بن محمد۔ بڑے عالم تھے۔ ۳۸۷ھ میں انتقال فرمایا۔<sup>(۴)</sup>

ابو حفص البرکی۔ بڑے فقیہ اور مصنف تھے۔

محمد بن احمد بن سمون۔ بڑے عالم، فقیہ اور متکلم تھے۔ عالم بھی تھے اور عامل بھی۔ بہت

سی کتابیں تصنیف کیں<sup>(۵)</sup>۔

محمد بن حسن۔ بڑے فقیہ تھے۔

عمر بن ابراہیم۔ بہت سی کتابیں لکھیں اور خوب نام پایا۔

محمد بن اسحق الاصغمانی۔ بہت بڑے عالم اور صاحب نظر تھے۔

الحسن بن حامد۔ بڑے مصنف اور بے مثال عالم تھے۔ مرجع خاص و عام تھے۔

الحسین بن احمد۔ ابو عبد اللہ البغدادی۔ بڑے عالم و زاہد تھے۔ بہت کم سوتے تھے۔

عبدالواحد بن عبدالعزیز۔ علوم کثیرہ میں یدِ طولیٰ رکھتے۔ بڑی شہرت پائی اور خوب فیضِ عالم

کی۔ ۱۰۷ھ میں انتقال فرمایا اور امام احمد کے پہلو میں دفن ہوئے۔

عبدالسلام بن الفرج۔ کئی کتابیں لکھیں اور خوب شہرت پائی۔

الحسین بن محمد۔ عبدالوہاب بن عبدالعزیز۔ جامع منصور میں درس دیتے۔ بڑے مفتی، عظیم

دفعیہ تھے۔ ۲۰۷ھ میں انتقال فرمایا، اور امام احمد کے پہلو میں دفن ہوئے۔

محمد بن احمد المائمی۔ بڑے مصنف تھے۔ جامع منصور میں درس دیتے۔ وہیں لوگ ان سے

نہ لیتے تھے۔

قاضی ابویعلیٰ محمد بن الحسین۔ بہت بڑے عالم تھے۔ ابن الجوزی نے ان کی بہت تعریف کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: ”وانتمی الیہ علم المذہب“

بہت بڑے مصنف تھے۔ اصول اور فروع میں جید تصانیف کیں۔ بڑے فقیہ تھے۔ ہزاروں اشخاص نے ان سے فیض پایا۔ ۴۵۸ھ میں وفات پائی۔

ابوالنظام علی بن طالب المعروف بابن انبیاء بہت بڑے فقیہ تھے۔ جامع ہمدی میں درس دیا کرتے۔ قاضی ابویعلیٰ سے ایک سال بعد وفات پائی۔

ابوالحسن علی بن الحسین۔ بڑے فقیہ تھے۔ متوفی ۴۶۸ھ۔

ابوجعفر عبدالخالق الماشی۔ ابن الجوزی نے ان کی بہت تعریف کی ہے۔ اپنے وقت کے بڑے فقیہ اور بڑے آدمی تھے۔ خلیفہ تک ان کا بہت احترام کرتے۔

عبدالرحمن بن محمد، ابوالقاسم۔ اہل سنت کے بڑے لوگوں میں سے تھے۔ کئی کتابیں تصنیف کیں۔ متوفی ۴۷۰ھ۔

ابوعلیٰ الحسن بن احمد البزاز۔ بڑے فقیہ تھے۔ مختلف فنون میں کتابیں لکھیں۔ خود ان کا بیان ہے کہ انھوں نے پانچ سو تصانیف کی تھیں۔ فقہ و حدیث کے درس کے لیے ان کا اپنا حلقہ تھا ۴۷۱ھ میں وفات پائی اور مقبرہ احمد میں دفن کیے گئے۔

ابوالوفاء طاہر بن حسین۔ جامع منصور میں درس دیتے۔ فقہ میں بڑی بہارت پائی تھی۔ جامع منصور میں پچاس سال تک قیام فرمایا۔ بڑے عابد و زاہد بندہ گئے۔ آپ نے ۴۷۳ھ میں انتقال فرمایا۔

علی بن احمد بن الفرج البرزاز۔ حدیث و فقہ اور فرائض میں امام تھے۔ متوفی ۴۷۳ھ۔

ابوالفتح عبدالوہاب۔ بڑے فقیہ تھے۔ ۴۷۶ھ میں وفات پائی۔

ابوالفضل عبداللہ بن محمد الانصاری الہروی۔ شیخ الاسلام کہے جاتے۔ بڑے شدید ضعیفی تھے۔ امام احمد بن حنبل سے بے پناہ عقیدت تھی۔ متوفی ۴۸۱ھ۔

ابوالفرج عبدالواحد۔ بڑے زاہد، عالم فقیہ تھے۔ متوفی ۴۸۶ھ۔

ابو محمد رزق اللہ۔ قرآن، حدیث اور فقہ اصول میں بڑی فضیلت حاصل کی۔ ۴۸۸ھ میں انتقال فرمایا۔

ابوعلی احمد بن محمد۔ بہت بڑے عالم اور فقیہ تھے۔ متوفی ۴۹۸ھ۔

ابومنصور محمد بن احمد۔ بڑے فقہا میں سے تھے۔ زہد و تقویٰ میں اپنی مثال آپ تھے۔ ۴۹۹ھ میں انتقال فرمایا اور مقبرہ احمد بن حنبل میں دفن ہوئے۔

ابوالفتح محمد بن علی حلوانی۔ ابومنصور علی بن محمد الانباری، دونوں بڑے عالم و فقیہ سمجھے گئے۔ متوفی ۵۰۵ھ۔ اور متوفی ۵۰۷ھ۔

ابوالوفا علی بن عقیل۔ ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ اصول و فروع میں ریاست ان پر ختم ہو گئی بہت ذہین، طباع اور غیر معمولی عالم تھے۔ بہت سی کتابیں لکھیں اور بڑا نام پایا۔ المغنون کے نام سے ایک کتاب لکھی جس کی دو سو جلدیں تھیں۔ متوفی ۵۱۳ھ۔

ابوالخطاب محفوظ بن احمد۔ بڑے فقیہ اور مصنف تھے۔ کئی مفید کتابیں تصنیف کیں۔ متوفی ۵۱۰ھ۔

علی بن المبارک بن الفاعوس۔ بڑے زاہد اور پرہیزگار تھے۔ وہ بغداد میں بیحد ہر دلوریز تھے جب انتقال فرمایا تو ان کے جنازہ میں اتنے آدمی شامل ہوئے کہ ان کا اندازہ و شمار نہ کیا جاسکا۔

محمد بن ابی طاہر عبد الباقی۔ اس وقت کے مروجہ علوم میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ ان کا اپنا بیان ہے کہ انھوں نے اپنی زندگی کا کوئی لمحہ ضائع نہیں کیا۔ نجوم و حساب و فرائض میں اپنی مثال آپ تھے۔ ایک سو پچاس سال کی عمر پائی۔ ۵۲۵ھ میں انتقال فرمایا۔

ابوالحسن علی بن حمید اللہ۔ اصول و فروع میں کئی کتابیں تصنیف کیں۔ ہر فن مولیٰ تھے۔ ۵۲۷ھ میں رحلت فرمائی۔

ابوبکر احمد بن محمد الدینوری۔ بڑے فقیہ اور منطقی تھے۔ متوفی ۵۳۲ھ۔  
 ابو محمد عبد اللہ بن علی المقرئ۔ بہت سی کتابیں لکھیں اور خوب نام پیدا کیا۔ اور ۵۴۰ھ میں وفات پائی۔

ابوالفضل محمد بن ناصر۔ بڑے فقیہ اور فاضل بزرگ تھے۔  
 ابو العباس احمد بن بکر الحارثی۔ بڑے ذہین و فطین فقیہ تھے۔ اپنی ذہانت کے سبب عزیز جہاں ہوئے۔ متوفی ۵۵۴ھ۔

ابو حکیم ابراہیم بن دینار النردانی۔ علم فرائض میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ بڑے پرمہیزگار اور متقی تھے۔ ۵۵۶ھ میں انتقال فرمایا۔

ابو محمد عبد اللہ بن احمد الحوی۔ علم لغت و نحو میں بے مثال تھے۔ متوفی ۵۶۷ھ۔  
 ابوالیٰ علی محمد بن محمد۔ بڑے ذہین و فطین فقیہ تھے۔ متوفی ۵۶۰ھ۔

ابن بزرگ علماء و فقہاء کا ذکر کرنے کے بعد ابن الجوزی فرماتے ہیں کہ اگر ہم ان کے ذکر میں اختصار سے کام نہ لیتے تو کتاب بہت طویل ہو جاتی۔ لہذا ان کے علاوہ منبلی فقہاء اور بھی لکھی تھے۔ مگر یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے غیر معمولی شہرت پائی اور مشہور زمانہ ہوئے۔

عجیب بات ہے کہ منبلی فقہاء و علماء کی کثرت اسی بعد ادب میں ہوئی جہاں امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو مرزادی لگتی تھی۔ ہم نے یہاں ابن الجوزی کے حوالہ سے جن بزرگ فقہاء کا ذکر کیا ہے ان میں سے اکثر کے حالات خطیب نے لکھے ہیں۔ اور یہ سب علماء امام احمد بن



حنبل کی طرح بڑے زاہد، بڑے پرہیزگار اور اتھمائی خود دار تھے۔ وہ زندہ و یا صفت میں اپنی مثال آپ تھے۔ اور پورے چار سو سال تک بغداد اور اس کے طہقات کی اجتماعی زندگی پر ان کا غلبہ رہا۔ لوگ زیادہ تر ان ہی کے پاس آتے، اور ان ہی سے استفادہ کرتے۔ تعجب ہوتا ہے کہ یہ بغداد وہ تھا جہاں تاحی ابو یوسف نے بھی اپنا سکہ رواں کیا تھا۔ مگر تاحی صاحب کے انتقال کے بعد امام احمد بن حنبل نے مسند ہرولعزیزی پر جگہ پالی اور چار سو سال تک بغداد میں ان کے سوا کسی اور مسلک کو ہرولعزیزی نصیب نہ ہوئی۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ امام احمد کا مسلک ایک تو حدیث کے قریب تھا۔ دوسرے ان کے پیروکاروں نے دنیاوی لذت اور مادی اشیاء سے اجتناب برتا۔ ان حنبلی علما میں سے جن کا ذکر نیچے ہوا کئی بے درپے دلی اللہ ہوئے اور ان سے کرامات صادر ہوئیں۔

ان بندگوں کی ہرولعزیزی اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ ان کے انتقال کے وقت ان کے جنازہ میں اتنے لوگ شامل ہوئے جتنے بادشاہوں کے جنازوں میں بھی شامل نہ ہوئے تھے۔ اس لیے اگر ہم یہ کہیں کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو جو مذہبی برتری بغداد میں نصیب ہوئی، وہ پوری تاریخ میں کسی دوسرے فقیہ کو نہ مل سکی تو مبا لغہ نہ ہوگا۔

## اسلامی فلسفہ

صدر الدین شیرازی کے قول کے مطابق فلسفہ اس علم کو کہتے ہیں جو کائنات کے نظام پر باقاعدہ یا با اصول عقلی بحث کرتا ہے اور فلسفہ کا مقصد اس حقائق خدا کو پہچاننا ہے جس کا تک کہ انسانی عقل اس کی یاوری کر سکے۔ مسلمان فلاسفہ کی تلاش حقیقت کے لیے فلسفہ کا موضوع بنیادی طور پر غیر تشفی بخش ہے۔ اور انہوں نے اپنی عقلی بصیرت کو حقیقت کی تلاش میں سرگرداں نہیں کیا بلکہ فلسفہ سے صرف یہ کام لیا کہ اس کی مدد سے اپنے مذہب کی تائید کرتے رہے۔

بقول فیلڈ "ہر فلسفہ کے پس پردہ انسانی سیرت یا فطرت ہوتی ہے اور ہر فلسفہ میں ایک انسان پوشیدہ رہتا ہے۔" فیچ (Fitch) کا خیال ہے کہ "انسان فلسفہ کی جس نوع کو منتخب کرتا ہے وہ نوع وہی ہوتی ہے جس کا وہ خود ہوتا ہے۔ اس طرح مسلم مفکرین کو سمجھنے اور ان سے آشنا ہونے کی راہ واضح ہو جاتی ہے۔ اور مسلمانوں کے تہذیبی اور سیاسی مسائل پر بحث کے بغیر ہم چند مسائل کا یہاں پر ذکر کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ سالانہ حکامالی و مانع اور پاک باز نفوس تھے اور ان کے دلوں میں ایک نہ بگھنے والی تلاش حقیقت کی آگ روشن تھی۔ یہ آگ محض اس لیے روشن نہ تھی کہ وہ صرف اپنی مالی و مافی کی تشفی کریں بلکہ اس لیے بھی تھی کہ وہ خیر و شر کے اصول کو اچھی طرح سمجھ کر اپنے افعال و اقوال کو اس سانچے میں ڈھال سکیں اسلامی دنیا حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے کچھ عرصہ بعد تہذیبی، سیاسی اور قبائلی تفریق کا شکار ہو گئی اور جیسا کہ ہوتا آیا ہے آخر کار اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اخلاقی، تہذیبی،

اور مذہبی اقدار کی تادیل و تشریح میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ یہ دور تشکیک اور بے یقینی کا دور تھا۔ اور بہت سے لوگ بہت سی باتوں میں اتنی ساری باتوں کے لیے اتنی ساری رائیں رکھتے تھے۔ اسلامی فلسفہ اسی بے یقینی کے دور میں پیدا ہوا۔ یہ یونانی فلسفہ کی طرح تجریر کی پیداوار نہ تھا۔ مسلمان مکانات، مسلمات، محققان، سچائی اور اس نقطہ نظر کا پتہ لگانا چاہا جو ان کو لایقینیت اور تشکیک سے نجات دلا سکے۔ اور ایک ایسی بنیاد تک پہنچا دے جو نہ صرف ان کی سائنٹفک ضروریات کو پورا کرے بلکہ تہذیبی اور مذہبی افکار کے لیے بھی معاون ثابت ہو۔ ان کے فلسفہ کا مقصد یہ نہ تھا کہ وہ مختلف علوم کو فلسفہ کا جامہ پہنا دیں بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ فطرت کی حکمت کو حکمت آخرت سے ملا دیں۔ وہ صرف عقلی ضروریات کی تشفی کے لیے کوشاں نہ تھے بلکہ انھوں نے تہذیبی، اخلاقی اور مذہبی ضروریات کی تشفی کی کوشش کی۔ اس طرح فلسفہ کی بنیاد اس مقصد پر پڑی جو گناہگار انسان کو مثالی زندگی کی تعلیم دیتا ہے۔ اور جس کے ذریعہ انسان اپنے مالک حقیقی کو اس حد تک پہنچا لیتا ہے جس حد تک وہ اس کا عرفان حاصل کر سکتا ہے۔

### اسلامی فلسفہ کی اہمیت

بقول ڈرمپر جوہوں نے اپنی عقلیت کی چھاپ پورے یورپ پر بھجوا دی ہے اور آئندہ دور میں سچیت بھی اس بات کو تسلیم کر لے گی۔ بہت سے ایماندار محققوں نے ڈرمپر کے اس خیال کی تصدیق کی لیکن اس کی اس خواہش کی اب تک تکمیل نہ ہو سکی اور آج بھی ایسے مصنفین ملتے ہیں جو یویر وگ (Uberweg) کے اس نقطہ نظر سے متفق ہیں کہ عربوں کا پورا کا پورا فلسفہ ارسطاطالیسی اور نوغلاطونی خیالات کی صدائے بازگشت ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ فلسفہ کے اچھے محقق عربی زبان کی تعلیم پر کم ہی توجہ دیتے ہیں اور عربی کے فاضلین دور جدید کے فلسفہ سے تقریباً نا آشنا ہیں۔ یہ کام وہی شخص انجام دے سکتا ہے جو ایک طرف تو عربی کا عالم ہو اور دوسری طرف جدید فلسفہ پر بھی عالمانہ نظر رکھتا ہو۔ ایسا ہی شخص اسلامی فلسفہ کی قدر و قیمت

پر روشنی ڈال کے گا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جدید فلسفہ کے طالب علم کے لیے اسلامی فلسفہ کی کیا قدر و قیمت ہے؟ سب سے پہلے اسلامی فلسفہ وہ پس منظر بنا تا ہے جس کو اپنا پس منظر بنا کر موجودہ دور میں یورپین فلسفہ ساری دنیا پر بھجا جانے کا مدعی ہے۔ اسلامی فلسفہ یورپ میں اندلس، جنوبی اطالیہ اور صقلیہ کی راہ سے داخل ہوا۔ بقول حطی (Hatch) "تیرھویں صدی کے اخیر میں عربی سائنس اور فلسفہ یورپ میں پہنچا اور اندلس نے ایک مترجم کے فرائض انجام دیے۔ بابِ حدیدہ سے علم کا جو راستہ نکلا تھا وہ پائرنیز کے پہاڑوں سے ہوتا ہوا براؤنس اور کوہِ الپس کے دروں سے گزرتا ہوا جرمنی، وسطی یورپ اور انگلستان تک پہنچ گیا۔ تیرھویں صدی میں اسلامی فلسفہ یورپی ایک صدی تک فرانس کی یونیورسٹی پرفاغن دے اور فرانس کے کشتی راہب اسلامی فلسفہ کو انگینڈے گئے۔ چنانچہ ۱۱۰۹ء سے قبل کا ابن رشد کی کتاب کا ترجمہ کیمبرج یونیورسٹی کے نصاب میں شامل تھا۔ فلسفہ جدید کا پیش رو راجر میکن ٹیلید میں مشغول مطالعہ رہا۔ وہ عربی زبان کو کھڑکھڑا کر لے سکتا تھا اور اسی وجہ سے وہ بلا واسطہ اسلامی فلسفہ سے استفادہ کر سکا۔ اس نے الکندی کو بصریات کے مصنفین کی صفِ اول میں جگہ دی۔ یورپ کی نشاۃ ثانیہ پر اسلامی خیالات کا براہِ راست اثر پڑا اور بقول ڈاکٹر اقبال "یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ جدید یورپی نظریہٴ انسانیت جو موجودہ سائنس اور فلسفہ کے دوپ میں ڈھل گیا ہے مختلف طریقوں سے اسلامی کچھر کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ بہت سے یورپین کالج اور یونیورسٹیاں مثلاً پالمو، نیپلز، پاڈوآ، اور بولونا اپنی اسلامی علوم کی خدمات کے لیے مشہور ہیں۔ اور بہت سے مغربی حکماء مثلاً تھامس اکویناس، ڈنس اسکاتس، دانٹے اور ہچینوز ابراہام راست اسلامی فلسفہ سے متاثر ہوئے ہیں۔ اب یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ اسلامی فلسفہ اور کچھر کے ارتقاء میں ایک قابلِ لحاظ تسلسل ہے۔ اور کوئی شخص جدید فلسفہ کے ارتقاء کو اس کی تاریخ اور ماحول کے پس منظر میں اس وقت تک نہیں سمجھ سکتا جب تک کہ وہ اس ارتقاء کے درمیانی دور کو نہ سمجھ لے۔"

اگر موجودہ فلسفہ کی سرشت نشاۃ ثانیہ کے جوہر کا ایک ارتقاء ہے اور یورپی نشاۃ ثانیہ براہ راست اسلامی فلسفہ کے یورپ میں پھیلنے کا نتیجہ ہے تو پھر موجودہ یورپی فلسفہ کو سمجھنے کے لیے اسلامی فلسفہ کا حصول بھی ایسا ہی لازمی ہے جیسا کہ یونانی فلسفہ کا حصول جو لوگ اسلامی فلسفہ سے صرف نظر کرتے ہیں وہ مغربی افکار کے ارتقا کی ایک درمیانی کڑی سے صرف نظر کرنے کے مرکب ہوتے ہیں۔ ڈیکارٹ، راجر سکین، اودان کے معاصرین نے ان جگہوں پر تعلیم حاصل کی جہاں اسلامی فلسفہ فخر کے ساتھ داخل نصاب کیا گیا تھا۔ اور قدیقی طور پر ہم ان کے فلسفہ کے مبادیات تک کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکے جب تک کہ ہم کو اسلامی فلسفہ کا علم نہ ہو۔ چنانچہ دور جدید کے مغربی افکار کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے اسلامی فلسفہ کا مطالعہ لوازمات میں سے ہے۔ مسلمان مفکرین کے افکار ایک مخصوص دور کے انسانی افکار کی نمائندگی کرتے ہیں اودان سے صرف نظر کر لینا آسان نہیں ہے۔

کبھی کبھی ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مسلمان مفکرین نے جن مسائل پر بحث کی ہے اور جن نتائج پر پہنچے ہیں وہی مسائل دور جدید کے فلسفہ کے سامنے بھی آئے اور دور جدید کے حکماء نے جو نتائج پیش کیے وہ وہی تھے جو اب سے صدیوں پہلے مسلمان حکماء پیش کر چکے تھے۔ ایسے مشترکہ نکات موجودہ فلسفہ کے لیے قابل قدر ہیں کیونکہ مسلمان حکماء کا مسئلہ بنظر ڈالنے کا طریقہ اور مسئلہ کو حل کرنے کا اصول مغربی طریق و اصول سے بالکل الگ ہے۔ مثال کے طور پر اکنڈی اور ویبر دونوں کو یہ سوال پریشان کرتا ہے کہ احساس اور محرک میں کیا رشتہ ہے اور دونوں اس مسئلہ کو حل کرنے کے بعد ایک ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ لیکن مغربی افکار نے اس مسئلہ کو ریاضی اور نجوم کے پس منظر میں حل کیا اور اسلامی مفکر نے طب کے پس منظر میں۔ کبھی کبھی ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مغربی مفکرین اور مسلمان مفکرین ایک ہی مسئلہ اٹھاتے ہیں مگر دونوں کے نتائج مختلف ہوتے ہیں۔ ان دونوں گروہوں کے فلسفہ کا یہ تقابلی مطالعہ زیادہ قابل قدر ہے بہ نسبت اس مطالعہ کے جو دونوں کے اشتراک پر بھی نظر رکھتا ہے۔

ہم اس بات کی وضاحت یوں کریں گے کہ غزالی اپنی کتاب احیاء العلوم میں کائناتی تشکیک سے اس طرح شروع کرتے ہیں کہ ان کی فکر کے ڈانڈے ڈیکارٹ کی فکر سے مل جاتے ہیں۔ مگر ڈیکارٹ کی تشکیک اس کو "میں سوچتا ہوں اس لیے میرا وجود ہے" کی منزل تک لے جاتی ہے اور غزالی کی تشکیک "میں عزم حیات رکھتا ہوں اس لیے میرا وجود ہے" کی منزل تک۔ ڈیکارٹ ایک عقلیت پسند بن جاتا ہے اور غزالی ایک مونی۔

مذکورہ بالا مباحث سے اسلامی فلسفہ کی اہمیت کو واضح ہو جانا چاہیے۔ جو شخص معمولی طور پر بھی اسلامی فلسفہ کی اصل کتابوں کا مطالعہ کرے گا وہ اس بات کا اعتراف کرے گا کہ اسلامی فلسفہ جب تک ایک حکم قوت کی حیثیت سے باقی رہا اس وقت تک وہ جامع اور قابل قدر حد تک تخلیقی تھا۔ جب تک اسلامی فلسفہ کا ارتقا ہوتا رہا تب تک اس پورے دور میں نیچرل سائنس کو فلسفہ سے الگ نہیں کیا گیا۔ بقول دنڈل بانڈ "عربی مابعد الطبیعیات اور جدیدیت میں توازن نیچرل سائنس سے قائم رکھا گیا۔ تمام مسلمان حکماء عظیم سائنسدان بھی تھے۔ ابن سینا ایک طبیب تھا اور ابن حاتم ریاضی داں۔ الکندی میں یہ دونوں وصف موجود تھے۔ ابن مسکویہ ایک طبیب اور علم الحيوانات کا ماہر تھا۔ ابن طفیل ماہر علم نجوم اور ریاضی داں تھا۔ ان حکماء نے مابعد الطبیعیات پر بھی اتنی ہی اہم کتابیں لکھیں جتنی نیچرل سائنس پر لکھی ہیں۔ ان حکماء کی ایک خاص خصوصیت ان کی آزادی فکر ہے۔ ان کو سچائی سے جذباتی محبت تھی اور انھوں نے فرقہ وارانہ مذاہب کی طرف کم ہی توجہ دی۔ ان میں سے اکثر یہ کثر مذہبی حلقوں کی طرف سے کفر کے فتوے عائد کیے گئے لیکن انھوں نے اس دھکی پر تو کیا سخت اذیت رسانی پر بھی اپنے موقف کو خیر باد نہ کہا چنانچہ ان مسلمان حکماء نے اخلاقی اقدار کا دامن کبھی اپنے ہاتھوں سے نہ چھوڑا۔ اور کبھی بھی اس کو عقلیت پسندی کا اسیر نہ بنایا۔ اس وجہ سے اقدار اور حقائق کو ربط دے کر نظام فلسفہ بنایا۔ اور ہمیشہ اخلاقی ذات اور عقلی ذات میں رشتہ پیدا کرتے رہے۔ کائناتی مردہ کا مطالعہ ہمیشہ سماجی رشتہ سے منسلک رہا اور اجتماعی و انفرادی زندگی کے آخری نتیجے کا مطالعہ بھی

اسی رشتہ سے پیوستہ رہا۔ اور کبھی بھی اس کو صرف ذہنی تسکین کے لیے استعمال نہیں کیا گیا۔ اسی وجہ سے مسلمان حکماء کا فلسفہ ایک عملی فلسفہ رہا۔ یہ مسلمانوں کے لیے زندگی کا خارجی مطالعہ کرنے والے علم کی حیثیت سے سامنے نہ آیا بلکہ ایک ضابطہ حیات بن کر سامنے آیا۔ اسلامی فلسفہ نے اعلیٰ زندگی بسر کرنے کا ایک بہترین سنگ بنیاد رکھا۔ اس نے اطوار پر نظر ڈالی اور اس کی تشکیل جدید کر کے ایک اصول بنایا جو مفکرین کا مقصد حیات بن گیا اور جو ان کو تلاش حقیقت کے فرض کی طرف ڈھکیلتا رہا۔

اسلام سے قبل کے عربی افکار

سب سے پہلی تحریک جسے ہم اسلامی کہہ سکتے ہیں عربوں کے ذریعہ عالم وجود میں آئی۔ اور اسلامی فلسفہ اور کچھ کے طالب علم کے لیے ضروری ہے کہ وہ ماقبل اسلام کے عربی نظریہ سے واقف ہو۔ عربوں کا یہ دور ایک ایسا دور تھا جس میں بے حالت، بدکاری اور لامذہبیت کا دور دورہ تھا عربی مورخ اس دور کو تاریک دور کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ مشرق بہ اسلام ہونے کے بعد عربوں کو اپنے اس دور پر شرم آتی تھی اس لیے انہوں نے اس دور کے حالات و کوائف کو اپنی تاریخوں میں محفوظ نہ رکھا۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس دور میں عربوں میں کوئی منظم اور با اصول فلسفہ نہ رہا ہوگا۔ اگرچہ فلسفہ انسانی زندگی کے لیے قدرتی چیز ہے مگر ہم یہ نہیں سوچ سکتے کہ ان کے یہاں ایک نظام فلسفہ رہا ہوگا اور وہ نظریہ زندگی اور بچائی کے موضوع پر پرانگندہ خیالی کے ساتھ بحث کر رہا ہوگا۔ ان کے اصول کو سمجھنے کے لیے ان کے صنمیات اور ان کے ابتدائی مذہب و شاعری سے مدد لینا ضروری ہے جس پر وہ نازاں تھے۔

عربی معاشرہ کلی اتحاد کا کوئی تصور نہ رکھتا تھا۔ اور ان میں اپنی بقا کے لیے ایک لالچ قسم کی انفرادیت راہ پاگئی تھی۔ عربی مذہب ایک تلبیس اور مصنوعی مذہب تھا۔ وہاں پر لا تعداد معبود اور مندر تھے۔ لیکن اصل مذہبی احساس ناپید تھا۔ جب پلینی کہتا ہے کہ جنوبی عرب میں ناقابل یقین تعداد میں مندر تھے اس سے ان کے پچھ مذہبی جذبات کی بجائے ان کے ایک مخصوص

ساحرائے اور آرائشک انداز زندگی کا ثبوت مہیا ہوتا ہے۔ کثیف قسم کی امانام پرستی، بے دلیل و بے بنیاد عقائد اور پرجوش کورانہ عقیدت عربوں پر مسلط تھی۔

ہر قبیلہ، ہر خاندان حتیٰ کہ ہر شخص الگ اپنا ایک یا کئی خدا رکھتا تھا۔ ستارے اور سیارے فیضی مظاہر، انسان، جانور، اشجار، اجمار کی مقامی طور پر مختلف تقریبات اور رسوم میں پیش ہوتی تھی۔ لیکن ان کی تقریبات، رسوم اور عبادت کا فائر نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد پتہ چلتا ہے کہ ان کے مذہب کی بنیاد محبت پر نہیں بلکہ خوف پر تھی۔ اسی وجہ سے قدرتی طور پر اس کی کوئی محکم بنیاد نہ تھی۔ ہم کو ان کی دینیات اور منیات سے صرف نظر کر لینا چاہیے کیونکہ بے جان اور جامد ہیں، البتہ ان کا مطالعہ ہمارے موجودہ دور کے لیے کچھ مواد فراہم کر دیتا ہے۔ اسلام سے قبل عربوں کو ہر نوع بلکہ ہر شے کے مبدأ و مال کا سوال پریشان کرتا تھا۔

بقول قرآن ”وہ کہتے تھے کہ اس دنیا کی زندگی ہی زندگی ہے وہاں (آخرت میں) کوئی زندگی نہیں ہے کہ ہم مرنے کے بعد اسے دوبارہ حاصل کر سکیں۔ اور زمانے کے علاوہ ہم کو کوئی چیز فنا نہیں کرتی“ اس بات سے ہم کو ان کے دو اصول معلوم ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو ہر ایک جو ہر میں مشترک ہے جس کو نوع سمجھا جاتا ہے اور وہ مادی ہے۔ اور دوسری چیز سبب تغیر ہے مثلاً زمان یعنی اثر آخری سبب مادی سبب کے متعلق شریستانی لکھتا ہے کہ ”یہ ذی ہوش نوع جو ترکیب کے بعد تجزیہ سے اشیاء کو منتشر و فنا کر دیتی ہے اس سے ہم کو نشانِ راہ کا پتہ چلتا ہے۔ اب ہم بآسانی کہہ سکتے ہیں کہ عرب مادی پرست تھے جو ذی ہوش نوع کو دائمی مانتے تھے اور ان کے نزدیک ہر شے کا سرچشمہ اور آخری نوع مادہ تھا۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مادی سبب سے واقف تھے۔ ان کا دوسرا اصول ”فنا“ تھا۔ ذی ہوش نوع کے ترکیب و تجزیہ کا سبب بنیادی طور پر اصول تغیر تھا۔ لفظ ”ہر جس کو وہ“ ناں کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور یہ ایسے دوام پر دلالت کرتا ہے جو دائرے کی طرح بغیر کسی آغاز و انجام کے قائم ہے۔ یہ عربوں کے اثر آخری سبب کا تصور تھا۔ ان تصورات سے معلوم ہوتا ہے کہ عربوں



نے جاہلیت کے دور میں کائنات کا مادی اور فطری تصور پیش کیا ہے۔ امدان کے نزدیک دنیا دہی ہے اور نال تحریک و تغیر کا ایک سبب۔ جاہلیت (پھر) ان کے نزدیک ایک مادی سبب ہے جو تمام تغیر میں باقی رہتا ہے۔

ان کا نظریہ زندگی تسامخ کے نظریہ سے مطابقت رکھتا ہے اور بظاہر یہ نظریہ کائنات کے مادی نقطہ نظر سے اور اشیاء پرستی سے ملتا جلتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مردہ اجسام کی روح ہمایا سادی چڑیا کے جسم میں اصلی اجزائے جسم کے ساتھ حلول کر جاتی ہے۔ یہ نظریہ سہل الفہم ہے۔ انسان کی روح اس چڑیا کی روح ہو جاتی ہے اور یہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اور مردہ جسم کے اصلی اجزاء چڑیا کے جسم کی ساخت اختیار کر لیتے ہیں پس مادہ اور جسم دونوں ہی کی مختلف طور سے تجدید ہوتی ہے مادی سبب نیست و نابود نہیں ہوتا بلکہ قائم رہتا ہے اس عمل میں صرف تغیر (Change) ہوتا ہے اور بس۔ اسی نقطہ نظر کی وجہ سے وہ حیات بعد المات، تخلیق اور حشر کے منکر ہیں۔

معتقدہ کی اس کمی نے کہ حشر و نشر اور جزاء و سزا کا کوئی وجود نہیں عربوں کو بدکردار بنادیا۔ صرف نیا ضی، قبیلوی محبت، ایغائے عہد، مہال نوازی اور عزم ان کی خوبیاں تھیں۔ ان کا اخلاقی معیار بہت ہی گرا ہوا تھا اور وہ زنا، ڈاکہ، شراب نوشی، پر اور خطرناک مہم میں کود پڑنے پر فخر کرتے تھے۔ انھوں نے انسان کی قوت ارادی سے کسر صرف نظر کر لیا اور انسان کو خدا کے ہاتھوں میں صرف ایک آلہ سمجھنے لگے۔ غالباً انھوں نے یہ نظریہ صرف اس لیے اختیار کیا تھا کہ وہ اخلاقی پابندیوں سے بچ سکیں، اور اس خود فریبی کے ذریعہ اپنے اس ضمیر کو سلا دیں جو قدرتی طور پر انسان کو راست بازی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

اگر ان کو اسی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو وہ ضرور ایک مربوط و منظم فلسفہ کو جنم دیتے جس کی راہ مادیت ہوتی۔ لیکن ایک نئے مذہب اسلام کی ان کے درمیان

تبلیغ کی گئی۔ اور عرب کا پورا سماجی، عقلی اور مذہبی ماحول بنیادی تبدیلی کی زد میں آگیا۔ اب ہم کو اس دوسرے عظیم انقلاب اسلام کا جائزہ لینا چاہیے۔

### اسلام

اللہ کے نبی، عرب کے ایک شریف خاندان کے نو عمر رکن جو مکہ کے معزز ترین اور خانہ کعبہ کے موردِ توجہ نگہبان قبیلہ کے فرد تھے، ۲۹ اگست ۵۷۰ء کو اپنے والد عبداللہ کے انتقال کے بعد پیدا ہوئے۔ آپ عرب نوجوانوں میں انتہائی خوبصورت اور باحیا تھے۔ نومولود کا نام دادا نے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) رکھا۔ تین چار سال کے بعد دادا کا انتقال ہو گیا۔ لیکن انھوں نے اپنے وصیت نامہ میں اپنے سب سے بڑے لڑکے زبیر بن عبدالمطلب کی کفالت میں دیا۔ ان کے مرنے کے بعد ابوطالب بن عبدالمطلب آپ کے سرپرست ہوئے جنھوں نے آپ کو اپنے بچوں کی طرح پالا۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) عظیم فراست اور برتر اخلاقیات کے حامل تھے اور عربوں کی خانہ جنگی اور دوسری قابلِ نفرت باتوں سے بہت رنجیدہ ہوئے۔ بچپن ہی میں والدین کے انتقال نے آپ کو بھیدہ اور مفکر بنا دیا۔ اور عرب کی مذکورہ باتوں نے آپ کو اتنا متاثر کیا کہ آپ رات دن انھیں باتوں کے متعلق سوچا کرتے۔ ۲۵ سال کی عمر میں آپ نے ایک امیر خاتون خدیجہؓ سے شادی فرمائی۔ جن کی دولت نے پندرہ سال تک آپ کو روزی کی مشقت سے آزاد رکھا اور آپ کو اس قابل بنایا کہ اپنی زندگی کے پندرہ سال اپنے مشن کی تیاری میں بسر فرمائیں۔ آپ شہر کے باہر خارجہ میں تشریف لے جایا کرتے تھے۔ ایک دن جب کہ آپ عبادت میں مشغول تھے آپ ایک نئے تجربے سے دوچار ہوئے۔ آپ کو ایسا محسوس ہوا کہ ایک وجہ آخری آواز جیسے کہ لہریں ہلکورے اٹھا رہی ہوں صاف طور پر سنائی دے رہی ہے۔ تم ہمارے نبی ہو اٹھو اور ہماری مخلوق میں تبلیغ کرو۔ یہ آواز دوبارہ سنائی دی۔ آپ اللہ کے اس عظیم حکم کو پا کر کانپنے لگے اور کلام الہی کے الفاظ آپ کے دل پر نقش ہو گئے۔ آپ نے اپنا پیغام انسانوں کو سنا کر شروع کیا اور عرب آپ کے بدترین دشمن بن گئے۔ عرب

نے آپ کو مار ڈالنا چاہا اور انھوں نے ایک سازش کی کہ آپ کے خاندان کو ختم کر دیا جائے لیکن آپ کی ثابت قدمی، مقصد کی لگن اور اس کے لیے سوچ بوجھ نے ان کی مخالفت کا خاتمہ کر دیا۔ جب آپ کا ۶۳۲ عیس وصال ہوا تو آپ نے دوقیمت عرب کی کا یا پلٹ کر دی تھی اور عربوں کو بدل دیا تھا۔ کوئی الجانی اور ان دیکھی قوت ان کو حریت، انصاف، اچھائی اور محبت کی طرف آمادہ کیے رکھتی تھی۔ اب ان کا خدا پتھر، لکڑی یا دھات کا نہ تھا بلکہ قادرِ مطلق اور تمام مخلوقات کا ایک خدا تھا جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء کے ذریعہ اپنا پیغام دنیا میں بھیجا۔ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے سر زمین عرب کو پاکیزگی اور اچھائی کی ایک جنت میں تبدیل کر دیا۔

بقول میگل "جب مغرب خود اتفاقات کی تحسید گیوں اور اختصاصی مجبوریوں کی عالیشان عمارت میں پناہ لینے لگا تو اس کے متخالف تصورات نے بھی اپنا سرا اٹھایا تاکہ روحانی وجود کی ہمہ گیری کا توازن قائم رہ سکے۔ یہ سب کچھ مشرق کے انقلاب کے ذریعہ ہوا جس نے اختصاصیت اور جبر کا خاتمہ کیا، اور روح کی کامل تطہیر کا پیغام دیا۔ اس نے مجرد تصورات کو توجہ اور عقیدت کا مرکز بنایا۔ اور اس نے خارجی شعور کی بنا ڈالی جو مستحائق کے ادا کا مقصد ہے اس طرح وجود کا آزاد وجود بطور پذیر ہوا۔" یہ عظیم روحانی انقلاب حقیق معنوں میں ایک آفاقی انقلاب تھا جس کی بنیاد اسلام کے عقیدہ توحید پر تھی۔ ابتدائی طور پر یہ صرف عرب کی اصلاح تھی لیکن اس نے پوری دنیا کو اپنے دامن میں لے لیا۔

پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے مذہب کو کبھی بھی رسم و رواج کی جکڑ بندیوں اور محض اصول کا مجموعہ نہیں سمجھا اور نہ کبھی اس کو ایک ایسا آمر تصور کیا جو خدا کی طرف سے انسانوں پر مسلط کر دیا گیا ہو۔ آپ نے سوچا کہ مذہب کسی مخصوص فرد یا مخصوص گروہ کے لیے نہیں بلکہ ساری دنیا کے لیے ہے۔ اس کو سارے عالم انسانیت، اقوام اور ملکوں سے ہم آغوش ہونا چاہیے بقول قرآن "مذہب خدا کا تعلق قانون ہے جس پر خدا نے انسان کو خلق کیا ہے خدا کا قانون

نہیں بدلتا اور وہ ہے معیاری دین۔ "چونکہ مذہب خدا کا تخلیقی قانون ہے اس لیے اس کو ہر زمانے کے لیے ایک ہونا چاہیے اور تمام مبلغین انسانیت (انبیاء و رسل) کو ایک ہی اصول کی تعلیم دینی چاہیے۔ اس لیے قرآن مسلمانوں کو تعلیم دیتا ہے کہ وہ خدا کے پیغمبر کی حیثیت سے انسانیت کے تمام مبلغین سے اپنا رشتہ جوڑے رکھیں۔ وہ تمام مشنریز تھیں جو ایک ہی تعلیم دیتی تھیں۔ اور سب (انبیاء و رسل) کی تعظیم کرنی چاہیے۔ پس اسلام ایک آفاقی نقطہ نظر کی تعلیم دیتا ہے اور ہر مذہب کو انگیر کرنے کا اس حد تک سبق دیتا ہے جس حد تک اخلاقیات اور اچھائیوں کا تعلق ہے۔ اس طرح اسلام واقعی مذاہب کے درمیان اتحاد قائم کرتا ہے بعض مذہبی مفکر اس کے قائل ہیں اور وحدت ادیان اور نفسیات مذہب ان دونوں سائنسوں نے اس دور میں اسی نقطہ نظر کو بحال کیا ہے۔ بقول سلیبی "مذہب انسان کی فطرت ہے اور انسان نے اس راہ کی تخلیق کی ہے اگر وہ اپنے طبعی رجحان کو مطمئن کرنا چاہتا ہے تو اس کے پاس اس مذہب کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہے۔"

لیکن دور جدید کی مذہبی سائنس مذہب کو فطرت انسانی کے روحانی پہلو ہی تک محدود کرنے پر مائل ہے جو اسلام کا کبھی بھی مسلح نظر نہیں رہا۔ اسلام مذہب کو وسیع نقطہ نظر عطا کرتا ہے۔ اور وہ انسان کے مادی رخ پر بھی نظر رکھتا ہے اور انسانی جسم پر بھی اتنا ہی زور دیتا ہے جتنا انسانی روح پر۔ تخلیقی قانون کے اس یقین کے ساتھ پیغمبر نے عربوں کے سامنے اسلام کو ایک بنیادی اصول زندگی کی حیثیت سے پیش کیا جس پر چل کر ایک انسان فطری طریقہ جسم و روح دونوں کے ارتقاء کی منزلوں کو طے کر سکتا ہے۔ مادی جسم کے مطالبہ کے اس اعتراف نے مذہب اسلام کو آفاقی نقطہ نظر کا حامل بنا دیا۔

اسلام اپنے پیغمبر کے نقطہ نظر سے سلامتی و امن کا مذہب تھا۔ یعنی ایک ایسا اصول زندگی جو انسان کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ اس دنیا اور اس دنیا دونوں میں عافیت اور سکون

کے ساتھ رہ سکے۔ اسلام دنیا میں امن و خوش حالی رائج کرتا ہے۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) مسلم کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں "مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور لہجہ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں" اور بقول قرآن "فتنہ قتل سے زیادہ بڑا جرم ہے"۔ اسلام اس بات کا مدعی ہے کہ وہ خوش اقبالی اور امن کے مذہب اور ایک کائناتی تخلیقی اصول کی حیثیت سے اتنا ہی قدیم ہے جتنی خود انسانیت ہے۔ اللہ کے پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) نے کبھی اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ وہ کوئی نیا مذہب لے کر تشریف لائے ہیں۔ آپ کا نقطہ نظر تھا کہ تمام مذاہب کو ایک ہی دائمی سچائی اور مقصد کا حامل ہونے کی وجہ سے ایک ہی ہونا چاہیے اور ان میں بنیادی اختلاف نہ ہونا چاہیے۔ تمام مذاہب کا اولین تصور خدا کا تصور ہے اور اس کو اسلامی عقیدے میں بنیادی جگہ حاصل ہے۔ لا الہ الا اللہ میں یہی تصور سمو دیا گیا ہے۔ وحدت الہی کا تصور اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ عربوں کے سامنے خدا کا تصور جس انداز میں پیش کیا گیا وہ ان کے لیے موزوں ترین انداز تھا۔ عرب کثیف اصنام پرستی اور خدا کی انسانی شکل کے قائل تھے۔ اور اسی لیے اسلام نے ان دونوں نظریات کی تردید کی۔ ایک غیر عقلی فعل ہونے کی وجہ سے قرآن اصنام پرستی کی مذمت کرتا ہے۔ اور انسانیت سے اپیل کرتا ہے کہ وہ عقلی عقائد پر گامزن ہوں اور غلط اعتقاد رکھنے والوں کو متنبہ کرتا ہے کہ وہ دونوں جہانوں میں اپنے غلط عقائد کی وجہ سے خسارے میں رہیں گے۔ اور ان کو اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ وہ اپنے عقائد پر نظر ثانی کر لیں کیونکہ خدا رحمن اور رحیم ہے اور ان کی غلطیوں سے درگزر فرمائے گا۔ یہ نقطہ نظر قرآن کی کئی آیات میں اخلاقی حکایت، اشارت، محبت آمیز نصیحت اور انسانی تعمیر کو متاثر کرنے والے انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ ہم یہاں پر ایک مثالی آیت پیش کر سکتے ہیں "تو پھر اللہ ہی صاحب عظمت و صداقت حاکم ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور خدا نہیں ہے وہ آسمانی تخت کا مالک ہے جو بھی اللہ

کے ساتھ کسی اور خدا کو شریک کرے گا وہ اس کا ثبوت نہیں دے سکتا۔ اور اس لیے اسے یقیناً طور پر خدا کے سامنے حساب دینا ہوگا۔ کسی صورت بھی مشرک بھل بھول نہیں سکتا۔ کہہ کر لے خدا ہمیں معاف کر دے کیونکہ تو ہی رحم کرنے والوں میں بہترین رحم ہے۔“

اس آیت میں اصل خدا کی وثوق کے ساتھ نشانہ دہی کی گئی ہے۔ بالواسطہ اور بلا واسطہ جھوٹے خداؤں پر تنقید کرتے ہوئے ان کی نفی کی گئی ہے اور اس دعویٰ کو معراج پر پہنچایا گیا ہے کہ اصنام پرستی غیر عقلی فعل ہے۔ لیکن یہ منطقی تنقید نہایت ہی موزوں اور گوارا الفاظ میں کی گئی ہے۔ اور غلط عقائد رکھنے والوں کو دوستانہ ماحول میں اس بات پر راضی کیا گیا ہے کہ وہ اپنے عقائد کی تصحیح کر لیں۔ قرآن اس امر کی صراحت کرتا ہے کہ بے دینوں کے خداؤں کو گالیاں نہ دی جائیں کیونکہ اس سے تصادم ہوگا اور معاشرہ کا اطمینان و سکون متاثر ہوگا۔ ان کو گالیاں دینا دوسروں کو یہ بے دین خدا کے علاوہ دعاؤں میں بھارتے ہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ بد باطنی کی بنا پر خدا کو بغیر کسی علم کے گالیاں دینے لگیں۔“

کئی خداؤں کے نظریہ کی تردید ہم کو ایک قادر مطلق خدا کے نظریہ سے آشنا کرتی ہے۔ لیکن مہدین خدا کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں اور اس لیے خدا کے وجود کے لیے کچھ ثبوت کا دینا ضروری ہے۔ بقول کانٹ (Kant) ”دلیل اپنی خالص نظری (یا خیالی)، حیثیت سے کسی قادر مطلق کا وجود ثابت کرنے سے قاصر ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ ایک اعلیٰ قدر کی بھی حامل ہے اور اس قابل ہے کہ اُس وجود کے متعلق ہمارے علم کو صحیح کر سکے۔“

یعنی ہم اپنی فراست کے تمام مقاصد میں اور خود اس میں مطابقت پیدا کریں، اور اس کو ان تمام اشیاء اور ان تمام تجربی رکاوٹوں اور طاوٹوں سے پاک کریں جو ایک اصل وجود کے تصور سے میل نہیں کھاتیں۔ کیا یہ ممکن ہو سکے گا کہ ہم اس علم کو کسی اور ذریعہ سے حاصل کر سکیں؟ قرآن خدا کے وجود کو منطقی اور نظری دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ اوہ کہتا ہے کہ اس طرح کا ثبوت حرام کرنا ناممکن ہے بقول قرآن ”یقیناً اللہ تمام اشیاء کا

ثبوت ہے اور اس کی نظیر نہیں ہے۔ ان دو کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے وجود کا کوئی قیاسی اور منطقی ثبوت جو کہ برہان، شمار اور مماثلت پر مبنی ہو ممکن نہیں ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہم عقلی طور پر خدا کو سمجھ نہیں سکتے ایسا ذریعہ قرآن میں بتلایا گیا ہے اور ہم اسی کو خدا کے وجود کے ثبوت کا فطری ذریعہ کہہ سکتے ہیں۔

بقول قرآن "خدا خود اپنے ذریعہ (اپنے وجود) کی ایک لہر ہے یعنی اس کے علاوہ کوئی خدا نہیں ہے۔" حضرت علیؑ نے قرآن کی اس بات کو یوں واضح کیا ہے کہ "خدا کو خدا کے ذریعہ ثابت کرو اور خدا کو خدا کے ذریعہ جانو۔" اس عقیدہ سے خدا کا وہی تصور سامنے آتا ہے جو مطلق حقیقت و صداقت کا تصور ہے۔ اور یہی تصور تمام استدلال اور ثبوت کا نقطہ آغاز ہے۔ یہ تصور کہ خدا اپنے آپ وجود پذیر ہوا ہے خدا کے مذہبی تصور سے منسلک ہے اور اس لیے انسان کا خدا پر یقین کرنا فطری امر ہے۔ قرآن اسی نکتہ پر زور دیتا ہے۔ روزِ ازل میں انسان سے ایک وعدہ لیا گیا تھا کہ وہ خدا پر یقین رکھے گا اور ابتدائے آفرینش ہی سے خدا پر یقین انسان کی روح میں حل کر دیا گیا تھا۔ لیکن بعض اوقات مکر و مہات و بنیادی نے انسان کے دل سے یہ عقیدہ محو کر دیا اگرچہ وہ اب بھی اس کی روح میں محفوظ ہے۔ اس لیے خداوند تعالیٰ نے ایسا انتظام کیا کہ اس تصور کی یاد دہانی ہوتی رہے اور اس یاد دہانی کا اصول قرآن میں یوں بیان کیا گیا ہے "بس ہم اپنی نشانیاں ارضی اقلیم میں دکھلائیں گے جب تک کہ ان پر یقین کے ساتھ ظاہر نہ ہو جائے کہ وہ ہی (خدا ہی) صداقت ہے۔ کیا تمہارے معبود کے لیے یہ کافی نہ ہوگا کہ وہ تمام اشیاء پر گواہی دیتا ہے۔" خدا کی کائناتی نشانوں کا قرآن میں کئی طرح سے بیان ہوا ہے۔ اور ان نشانوں میں سے ایک انسانی ضمیر بھی ہے جس کے لیے قرآن میں یوں ارشاد ہوتا ہے "کیا وہ بہت معزز نہیں ہے جو معصیت زندہ کی عبادت پر اس کی پکار سنتا ہے؟ اور ان برائیوں (یا بدیہی نشانوں) کو ختم کر دیتا ہے جو اس انسان کے لیے معصیت کا سبب بنی ہوتی ہیں۔ اور کس نے تم کو

خلیفۃ الارض بنایا ہے۔ کیا کوئی اور بھی خدا ہو سکتا ہے جو اصل خدا کی برابری کر سکے۔ یہ بات کیسے سمجھ میں آ سکتی ہے۔ پریشانی میں خدا کی عبادت کا سوالہ زندگی کے جیسے جیسے جاگتے حقائق میں سے ہے جس پر تمام انسان اپنی زندگی کے مختلف لمحات میں شعوری طور پر عامل ہوتے ہیں۔ اور یہی چیز انسان کو اس کی کمزوری اور پابندی کا احساس دلا کر ایک تاوید مطلق طاقت (خدا) کی یاد دہانی کراتی ہے جس کو کہ روح لاشعوری طور پر ہر وقت محسوس کرتی رہتی ہے۔

جیسا کہ قرآن میں ہے خدا پر یقین انسان کی روح میں فطری طور پر خوابیدہ رہتا ہے اور جس لمحے ہم اپنی استعداد کو صرف کرتے ہیں یہ بیدار ہو جاتا ہے۔ یہ تصور انسان کی روح پر منقوش ہوتا ہے اور جب ہم روح اور کائنات کی نشانیوں پر نظر ڈالتے ہیں تو عقلی قیاس کے ذریعہ اس تصور کی یاد دہانی کی جاتی ہے۔ قرآن عقلی قیاس کو خدا کے تصور کے لیے آخری حد تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں بناتا بلکہ وہ صرف یہ کرتا ہے کہ عقلی قیاس کے ذریعہ وہ اس تصور یا لفظ کا حوالہ دیتا ہے اور جب ایک شخص اس کو سمجھ جاتا ہے تو اس کو پاک و منزه کرنے کا سبب بنتا ہے۔ قرآن کی زبان میں اس عمل کو تنزیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

قرآن اس بات پر خاص طور سے زور دیتا ہے کہ وہ نظریات جو کسی اصل وجود کے نظریہ جوڑ کے متعلق ہوں اور تمام تجربی اور مادی پابندیوں کی ملاوٹ سے ملوث ہوں ایسے نظریات سے تصور خدا کو پاک و صاف رکھا جائے۔



# پیغمبر انسانیت

مُصَنَّف

مولانا شاہ محمد جعفر ہیکلواوی

چھپ کر تیار ہو گئی ہے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر متعدد زبانوں میں بے شمار کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ یہ موضوع ایک ایسا ناپیدا کنارہ سمندر ہے جس پر نئے نئے زاویے سے لکھنے کی گنجائش ہر دور میں رہی ہے۔ اس کتاب کے فاضل مصنف نے سیرت رسول کا مطالعہ ایک نئے ڈھب سے کیا ہے اور بعض ایسے اچھوتے مباحث پر قلم اٹھایا ہے جو کم از کم اردو زبان میں سیرت پر اہم تصانیف میں ہی نہیں ملتے۔ مختصراً، پیکرِ رحمت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی انسانیت کے پیغمبر کی صورت پیش کیا گیا ہے۔ اور بتایا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کس نازک مراحل پر انسانی استدراک کی محافظت کی ہے۔

صفحات

۴۲۰

قیمت

دس روپے



## اُردو مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ ربوبی :- مولانا جلال الدین ربوبی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں مہاسیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدت و وجود، احزاقِ آدم صورت و سنی عالم اسباب و جبر و قدر کے بارے میں ربوبی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے۔  
تشبیہاتِ ربوبی :- یہ مجموعہ خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ ربوبی مانتا ہن فطرت و کوشِ تشبیہوں سے کام لیکر فلسفۂ حیات و کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت - ۸ روپے

اسلام کا فطرۃ حیات :- سید خلیفہ صاحب کی اگرچہ کتاب اسلامک اینڈیا لوجی کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریۂ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے۔ قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ جہنم اور قرآنِ ہدایت :- اجماعِ تعامل و تقیاس کی نقیب قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظر قیمت ۳ روپے  
افکارِ غزالی :- امام غزالی کے شاہکار تاجِ احوال العلوم کی

تخصیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تبصرہ قیمت ۵۰ روپے  
سرگزشتِ غزالی :- امام غزالی کی "النقد کا اردو ترجمہ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی بنیاد پر حسبِ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے  
تعلیماتِ غزالی :- امام غزالی نے اپنی منظر تصنیف "احیاء" میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جو کام عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کار فرما ہے یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور قسطی تخصیص ہے اور اس کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون :- عمرانیات اور فلسفۂ تاریخ کا علامہ اول بن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و ملی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ قیمت - ۲۵ روپے

مولانا محمد جعفر بھلواری

الدین ایسر :- جن کو ہمارے آئینک نظری نے ایک بنیاد پر ہے مددِ حضور اکرم کے فرمان کے مطابق دین سے جبر ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۵ روپے  
مقامِ صنت :- ربوبی کیا چیز ہے، کیا نئی قمیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے، اتباعِ حدیث کا فروع

یاسنت کا یہ مسائل حدیث میں کہاں تک رد و بدل ہو سکتا ہے؟ اطاعتِ رسول کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ روپے

بیاض السنہ :- ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

گلستانِ حدیث :- یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے جنہنگ کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت ۳۰ روپے

چیمبر انسانیت :- سیرتِ رسول پر یہ کتاب ایک بائبل نئے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے نازک سے نازک مراحل پر آنکھوں نے انسانیت اور اعلیٰ قہد کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔ (زیر طبع)

اسلام اور موسیقی :- اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو معلوم ہو گا کہ اسلام موسیقی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ موسیقی اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵۰ روپے

انعامِ زندگی کے لیے قانونی تجاویز :- نکاح، جہیز، طلاق، تعددِ ازدواج، خلع، جہر، ترکہ وغیرہ کا انعامِ زندگی سے تعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمتِ عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

مسئلہ تعددِ ازدواج :- تعددِ ازدواج جیسے اہم اور پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب وسنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

تحدیدِ نسل :- پاکستان کی آبادی میں ہر سال دراصل نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وہ مسائل زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدیدِ نسل ضروری ہے اس کتاب میں دینی اور عقلی خواہش اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

اجتماعی مسائل :- شریعت نامہ ہے قانون کا جو ہر فرد میں بنیاد رکھتا ہے اور دینِ ماس کی وہ روح ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر فرد کے لیے اجتہاد اور بصیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

ذریعہ مسکنوں کی آقانی :- مصر کے مشہور مفکر و ادیب طہ حسین کی معروف کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ قیمت ۳۰ روپے

الفری :- یہ کتابیں ہندی ہجری کے نامور مؤرخ ابنِ خلکان کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شہادہ معتبر مآخذ میں ہے۔ بے ناگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے قیمت ۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

ملکائے قدیم کا فلسفہ اخلاق :- عصری تہافتوں کی روشنی میں حقایق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تعاقب مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخی تصوف :- تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی لند یا پیغمبر نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم نشان اضافہ کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۷ روپے

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور روحانیت :- قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاد اور عملاً محفوظ کیے ہیں قیمت حقہ عمل ۲۵ روپے، حصہ دوم ۵۱ روپے

سیاست شریعیہ :- اسلام نے کچھ سے جو وہ سببوں پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا جو منقرض حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شریعیہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

اسلام میں عدل و احسان :- قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے بارے میں کیا معلوم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے اس تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۶۰ روپے

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

تاریخ جمہوریت :- قبائلی معاشرہ اور یونان قدیم سے لیکر عبدالغلام اور دودھ خانہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی اے آئرس کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

انڈونیشیا :- جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، سماجی و ثقافتی تحریکیں۔ قومی اتحاد و اتحاد کام کی جدوجہد نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نگاروں کے سامنے آجاتا ہے قیمت قسم اول ۹ روپے، قسم دوم ۷ روپے

گیسے کہ قرآن کے پیش کردہ اصول یا تاریخ صرف گذشتہ  
اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی  
بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۲۰۵۰ روپے

اسلام کا معاشی نظریہ :- عہدِ جدید کے معاشی مسائل  
ہم اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے  
کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی  
اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱۰۲۵ روپے

عقائد و اعمال :- عقیدہ کی اہمیت اور ذہنیت کی بحث  
کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی  
مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

مقامِ انسانیت :- مخالفین اسلام کے اس اعتراض  
کا ذکر اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر  
انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادر مطلق بلان کر  
انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کو ثابت کیا ۲۵ روپے

خواجہ عبداللہ اندختر (سابق رفیقِ اللہ)

مشاہیر اسلام :- تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے  
حالات و سوانحِ موصوفانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔

قیمت ۱۰۶ روپے

مرستید اور اصلاح معاشرہ :- اس کتاب میں بطوری  
مضبوط اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ مرستید کے  
مسلک میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی  
معاشرہ پر مرقوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں  
کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن  
گئیں مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح  
کے لیے مرستید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (مزید طبع)  
اسلام کی بنیادی حقیقتیں :- لکھنؤ ادارہ

اس کتاب میں ارادۂ ثقافت اسلامیہ کے چند فقہاء  
نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے  
محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیقِ اللہ)

اسلام اور مذاہب عالم :- مذاہب عالم اور اسلام کا  
تقابل مطالعہ کہ یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسانیت  
کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

اسلام میں حیثیتِ نسواں :- مساوات جنسی و انوجی  
نزدکی، طلاق، پردہ اور تعدد و اندواج جیسے مسائل پر  
اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۱۰۵ روپے

اسلام کا نظریہ اخلاق :- قرآن اور احادیث کی روشنی  
میں اخلاق و تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں  
کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

اسلام کا نظریہ تاریخ :- اس کتاب میں یہ ثابت کیا

مذہب اسلامیہ۔ مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ کے اسباب پر بحث۔ قیمت: ۶ روپے

بیدل، مرزا عبدالقادر تبیل کی بلندیہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت: ۵۰ روپے

اصول فقہ اسلامی: قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوق انسانی: قیمت ۵۰ روپے

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت: ۲۵ روپے

ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ہمارہ) قرآن اور علم جدید: اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے

کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ ہمارے رقوم کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے۔ قیمت: ۶۰ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم: اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے۔ اس کی وضاحت۔ قیمت: ۲۵ روپے

ویگر تصانیف تہذیب و تمدن اسلامی: رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و انتہاء کی ایک جامع تاریخ ہے۔ قیمت حصہ اول: ۶ روپے

حصہ دوم: ۵۰ روپے، حصہ سوم: ۷ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں: عبد المجید براہک

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برصغیر پاک و ہند کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کتنی برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت: ۱۲ روپے۔

مآثر لاہور: سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے: "ارباب سیف و سب" میں قدیم لاہور کے دایوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرے حصہ "صحابان علم و قلم" لاہور کے مشائخ علماء و مصنفین و شعراء سے متعلق ہے۔ ۵۰ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار: رشید احمد

مختلف مذاہن اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مسلمان مفکرین اور مدبروں کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریہ مملکت کی بخوبی وضاحت کی گئی ہے جو ان مملکوں کے نظریوں کی اساس ہے۔ قیمت: ۷۵ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق: سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفہ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جواہریت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجدد: ۷ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق: سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفہ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور اخلاقی اقدار کی جواہریت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجدد: ۷ روپے

## تازہ ترین مطبوعات

پیغمبر انسانیت

مصنف: محمد جعفر پھلواری

قیمت دس روپے

انڈونیشیا

مصنف: شاہد حسین رزاقی

قسم اول ۹ روپے، قسم دوم ۷ روپے

تعلیمات غزالی

مصنف: محمد صیف ندوی

قیمت: ۱۰ روپے

الغزالی

مصنف: ابن ملطقی، مترجم: محمد جعفر پھلواری

قیمت: ۵۶۲۵ روپے

تاریخ تصوف

(قبل از اسلام)

مصنف: بشیر احمد ڈار

قیمت: ۴۵۰ روپے

میرسیا اور اصلاح معاشرہ

مصنف: شاہد حسین رزاقی

قیمت

اسلام اور تعمیر شخصیت

مصنف: عبدالرشید

قیمت: ۴۵۰ روپے

اسلامی اصولِ صحت

مصنف: فضل کریم فارانی

قیمت: ۳۵۰ روپے

مطبعہ نکات: سیکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب دہلاہو

# PILGRIMAGE OF ETERNITY

*Versified English Translation of Iqbal's "Javid Nama"*

BY

PROFESSOR MAHMUD AHMAD

Reviews :

"I was particularly impressed by the successful re-creation of the atmosphere of the Persian original . . . . It is a laborious effort and indeed a commendable achievement."

— Dr. JAVID IQBAL

" . . . Professor Mahmud Ahmad not only passes muster as a scholar both in Persian and English, but is also an accomplished poet in words exhibiting deep sympathy with the spirit of the original . . . ."

— *Pakistan Review*, Lahore

*Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00*

**SOLD BY ALL LEADING BOOKSELLERS**

*Ask for a copy of our complete list of publications :*

**the Secretary, Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore —3**



Regd. No. L. 6033 OCTOBER 1963

دفتر کتابت و نشر دہلی ۶۰۳۳

# **DIPLOMACY IN ISLAM**

By **AFZAL IQBAL**

**A**N ESSAY ON THE ART  
OF NEGOTIATIONS AS  
CONCEIVED AND DEVELOPED  
BY THE PROPHET OF ISLAM

**Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00**

**SOLD BY ALL LEADING BOOKSTORES**

**SOON TO BE OUT**

**ISLAM IN AFRICA**

**BY**

**PROFESSOR MAHMUD BRELVI**

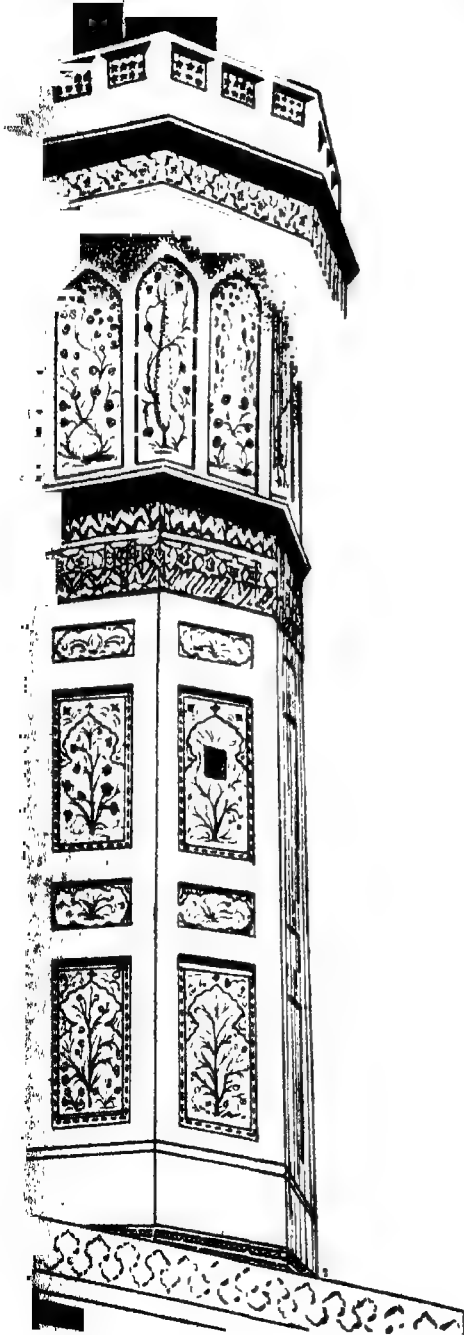
**Royal 8vo., pp. (app.) 600, maps & illustrations**

**BOOK ORDRES NOW**

**INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE**



# شفا



نومبر ۱۹۶۳

رہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور

## ENGLISH PUBLICATIONS

### ISLAMIC IDEOLOGY

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 12



### ISLAM & COMMUNISM

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 10



### METAPHYSICS OF RUMI

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 3.75



### FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

*By* Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Re. 0.75



### MUHAMMAD THE EDUCATOR

*By* Robert L. Gulick  
Rs. 4.25



### QUR'ANIC ETHICS

*By* B. A. Dar  
Rs. 2.50



### KEY TO THE DOOR

*By* Captain T. S. Pearce  
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

### DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE AND SOCIETY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 12



### WOMEN IN ISLAM

*By* M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 7



### ISLAM AND THEOCRACY

*By* M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 1.75



### FALLACY OF MARXISM

*By* Dr. Mohammad Rafiuddin  
Rs. 1.25



### RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN

*By* B. A. Dar  
Rs. 10



### SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

*By* Dr. S. M. Yusuf  
Rs. 2.50

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE-3

# ثقافت لاہور

نومبر ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ ————— شماره ۱۱

ادارہ تحریر

مدیر

پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اداکین

محمد حنیف ندوی محمد جعفر بھلواروی

بشیر احمد ڈار رئیس احمد جعفری

مدیرانِ معاون

شاہد حسین رزاق عارف فریح

سالانہ چھ روپے فی پرچہ ۶۲ پیسے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## ترتیب

۳	محمد جعفر چلواری	تہذبات
۹	محمد صنیف ندوی	مسکد خلق قرآن ابن تیمیہ کے نقطہ نظر سے
۲۹	شاہد حسین رزاقی	تعلیمی اصلاح و ترقی کے لیے سرسید کا منصوبہ
۴۰	رفیع اللہ	مضاربت اور شراکت
۴۵	غالد سعید	علمی رسائی کے مضامین
۴۶	.....	مطبوعات ادارہ

---

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع ناشر
ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور	دین محمدی پریس، لاہور	پروفیسر ایم۔ ایم شریف

## تاثرات

پست اور عامیانا فطرت تو یہی ہے کہ انسان اپنے سر کوئی الزام نہیں لینا چاہتا بلکہ دوسروں کے سر تو پنا چاہتا ہے خواہ اپنی ہی غلطی کیوں نہ ہو۔ لیکن شریعانا فطرت کا تعاضا یہ ہے کہ اپنی غلطی کو تائبی کو بطا تامل تسلیم کر لینا چاہیے۔ اس وقت ایک عام شکایت یہ ہے کہ ہمارے تعلیم یافتہ نوجوان دین سے برگشتہ ہوتے جا رہے ہیں۔ یہ شکایت کرنے والے زیادہ تر ہمارے علمائے مذہب ہیں۔ ان کی شکایت غلط نہیں۔ لیکن ہمیں اس کا اصلی سبب تلاش کرنا اور تشخیص سبب کے بعد اس کا مداوا کرنا چاہیے۔ ہر مرض کا صحیح علاج یہی ہے کہ اندالہ سبب کیا جائے۔

ہم جہاں تک غور کر سکتے ہیں نوجوانوں کی برگشتگی کا بڑا سبب یہ ہے کہ ان کے دل خشک و شبہات کی آماجگاہ بنے ہوئے ہیں۔ جو خشک انھیں نفس اسلام کے بارے میں پسیدا ہوتے ہیں اس کے کئی اسباب ہیں۔ مثلاً،

انھیں جو علوم و فنون پڑھائے جاتے ہیں وہ زیادہ تر مغرب سے مستعار لیے گئے ہیں۔ وہ جب دیکھتے ہیں کہ علوم و فنون، سائنٹیفک ایجادات وغیرہ سب کچھ مغرب سے آتا ہے تو ان کے دل پر مغربیت کا تغلق قائم ہونا اور اہل اسلام کی کسری کا نقش الجھنا ایک قدرتی بات ہے، اور وہ یہ فرق محسوس کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ اسلام اور اہل اسلام دو الگ الگ چیزیں ہیں۔

وہ اہل مغرب کی عملی زندگی اور سیرت و کردار دیکھتے ہیں اور اس کے مقابلے میں مسلمانوں

کی عملی زندگی اور کردار بھی دیکھتے ہیں اور یہی نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اسلام نمودِ بابت کھوکھی کی چیز ہے۔

وہ اہلِ مغرب کے ان زہریلے معترضات کو بھی سنتے ہیں جو اسلام اور اہلِ اسلام کے خلاف اہلِ مغرب کے قلم سے نکلے رہتے ہیں اور پھر وہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مملکتِ مذہب ان کے تسلی بخش جواب کم ہی دیتے ہیں۔

ان تمام وجوہ سے ہمارے نوجوانوں کا طبقہ اسلام کے بارے میں شکوک و شبہات کی جولاں گاہ بن جاتا ہے۔ لیکن اس کا خاطر خواہ عداوت نہیں ہو پاتا۔ اس کا علاج یہ نہیں کہ ان نوجوانوں کو فاسق اکافر، ملحد، بے دین کہہ کر ٹال دیا جائے اور منبروں پر چڑھ کر ان کی جھوٹ اور مذمت کی جائے اور ان پر طعن و تشنیع کے تیر برسائے جائیں۔ نفرت پیدا کر کے ان کی کوئی اصلاح نہیں ہو سکتی۔

قیامِ پاکستان سے پہلے ہمیں لاہور کی ایک بہت مشہور مسجد کا ذکر ہے کہ وہاں کے مولانا کے پاس ایک نوجوان بڑی عقیدت سے آیا۔ مجھے کوچیر کر وہ مولانا سے مصافحہ کرنے کے لیے آگے بڑھا۔ مولانا نے اپنے دونوں ہاتھ پیچھے کر لیے اور گرج کر فرمایا کہ تمہیں شرم نہیں آتی؟ ڈارھی منڈو اگر مجھ میں ایک عالمِ دین سے مصافحہ کرنے آئے ہو، پھر جاؤ یہاں سے۔ کیا یہ طرزِ عمل مفید نتائج پیدا کر سکتا ہے؟

ایک اور واقعہ سن لیجیے۔ حضرت میاں شیر محمد صاحب شرق پوریؒ کے پاس ایک نوجوان آیا۔ ڈارھی اس کی بھی منڈی ہوتی تھی اور میاں صاحب کو ڈارھی منڈوں سے بڑی نفرت تھی۔ انھوں نے مصافحہ تو کیا مگر انھوں نے طنز کرتے ہوئے فرمایا کہ: "تو اس قابل نہیں کہ مجھ سے تیرے پھرے پر ڈارھی نہیں۔ تو سنتِ رسول کا تارک ہے" وغیرہ وغیرہ۔ نوجوان نے کہا: حضرت! میں بڑی دور سے دھوپ میں چل کر آپ کے پاس آیا ہوں۔ آپ نے مجھ سے یہ نہ پوچھا کہ کسی بانیِ پیغمبرؐ یا نبیؐ؟ کوئی مکان ہو تو آرام کر لو۔ میں پوچھتا ہوں ایک مسافر کے ساتھ

آپ کا یہ دل دکھانے والا برتاؤ سنت رسولؐ کے مطابق ہے؟ — اتنا سننا تھا کہ میاں شیر محمد صاحب پر ایک عجیب کیفیت طاری ہو گئی۔ اپنی ڈاڑھی پکڑ کر اپنے منہ پر آپ طہ نجہ مارنے لگے۔ وہ روتے جاتے تھے اور کہتے جاتے تھے کہ اے شیر محمد! تجھے رسولؐ کی اخلاق والی سنت یاد نہ آئی؟ تیرا کیا حشر ہو گا؟ تجھ سے قیامت میں خلقِ محمدی کے بارے میں سوال ہو گا تو کیا جواب دے گا؟

عالم مذہب اور صوفی کے مزاجوں کا فرق ان دونوں واقعات سے بخوبی واضح ہوتا ہے۔ لیکن ہمیں کتنا کچھ اور ہے اور وہ یہ کہ ہمیں خود اپنی حالت پر نظر ڈالنے اور ان نوجوانوں کو اپنے سے دور کرنے کی بجائے اپنے اخلاق کے ذریعے قریب لانے کی کوشش پہلے کرنی چاہیے۔ اس کے بعد دوسرا قدم یہ ہونا چاہیے کہ بڑے ٹھنڈے دل سے ان کے شکوک و شبہات کو سننا چاہیے اور ان کی ذہنی سطح کے مطابق ان کو موثر جواب دینا چاہیے تاکہ ان کے تشویش یافتہ ذہن کو تسکین ہو۔ انھیں دھتکارنے کی بجائے سینے سے لگانا چاہیے۔ اور ان پر فتوے کفر لگانے کی بجائے ان کو مطمئن کرنا چاہیے۔

سچ پوچھیے تو ان کے بگڑنے کی بڑی ذمے داری خود ہم پر اور ہمارے علمائے کرام پر مائدہ ہوتی ہے۔ ہم ان نوجوانوں کی ان مشکلات پر نظر نہیں رکھتے جو موجودہ علمی و معاشی دور نے پیدا کر رکھی ہیں۔ وہ معاشی نامسواری دور ہونے کے خواہش مند ہیں لہذا انھیں تقدیر پر رتاق رہنے کا وعظ مطمئن نہیں کر سکتا۔ وہ حریتِ ضمیر چاہتے ہیں اس لیے غیر ضروری فقہی جکڑ بندیوں کو قبول نہیں کر سکتے۔ وہ عقلی استدلال سے کچھ باتیں سمجھنا پسند کرتے ہیں۔ لہذا انھیں خوش اعتقادی سے کسی بات کو تسلیم کرنے کی طرف ان کی فطرت مائل نہیں ہوتی۔ وہ موجودہ دور کے پیدا شدہ مسائل کا حل چاہتے ہیں اس لیے غیر ضروری فرسودہ اور ازکار رفتہ مناظروں سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں۔ ان کو ان مسائل سے بھی کوئی دلچسپی نہیں جن کا آج کوئی وجود نہیں اور وہ ذہنی تعیش اور فغلی موشگافیوں سے زیادہ کچھ نہیں۔ وہ



دنیا میں بھی کام کے انسان بننا چاہتے ہیں صرف گرفتارِ مجہد و معصی بن کر نہیں رہنا چاہتے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ایسے متحرک دین کے طلب گار ہیں جو زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کو ہم آہنگ کر لے، اور اس سے الگ کوئی جادہ راہ نہ بتائے۔

اس میں ذرہ برابر شک نہیں کہ اسلام ہی ایک متحرک دین ہے۔ وہ اپنے بنیادی اصول و خطوط میں بے لچک اور بے جنبش میخ آہنی کی طرح کڑا ہوا ہے۔ لیکن عملی تشکیل و جزئیات میں ایسی لچک بھی رکھتا ہے جو ہر پیش آمدہ صورت حال کا ساتھ دے سکے۔ اس لحاظ سے وہ تغیر و نیات دونوں کا مجموعہ ہے لیکن ہمارے ہاں فقہ کے ایک معمول سے جزیئے کو بھی وہی درجہ نیات دے دیا گیا ہے جو کتاب اللہ کے کسی بنیادی حکم کو حاصل ہے۔ اس جہود نے بھی ہمارے نوجوانوں کو برگشتہ کرنے میں کچھ کم حصہ نہیں لیا ہے۔ اسی جہود نے ناقابل قبول نقشبند اور عملی مشکلات بھی پیدا کر دی ہیں اور عام طور پر ہمارے علما ان کا معقول حل نہیں بتاتے۔ بس فتوائے کفر دے کر الگ ہو جاتے ہیں۔

سب سے بڑی مصیبت جو ہمارے علماء نے پیدا کی ہے وہ فرقے بندی ہے۔ ہر فرقے کا عالم دوسرے پورے فرقے کو کافر و مشرک قرار دیتا ہے اور وہ بھی ایسی معمولی باتوں پر جن کو دین میں کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ یہ تحریک و افتراق دیکھ کر بھی ہمارے نوجوان تشویش میں پڑ جاتے ہیں کہ کسے پکا اور کسے جھوٹا سمجھیں اور نتیجے میں وہ دونوں ہی سے بیزار ہو کر نفسِ اسلام ہی سے برگشتہ ہونے لگتے ہیں۔

نوجوانوں کی برگشتگی کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ وہ عام طور پر علماء جو مسائل سنتے رہتے ہیں وہ طہارت، نماز روزہ، یا کحاح و طلاق کے مسائل ہوتے ہیں۔ اسے دیکھ کر سارے نوجوان یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ اسلام بس انی چند چیزوں کا نام ہے یا کم از کم علماء کو ام کے پاس صرف یہ مسئلے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان نوجوانوں میں کوئی پائٹ بننا چاہتا ہے، کوئی اکاؤنٹنٹ، کوئی انجینئر، اور کوئی ڈاکٹر، کوئی ایڈیٹر اور کوئی پروفیسر، کوئی سائنسدان

اور کوئی آرٹسٹ۔ لیکن وہاں ان کو ان چیزوں کا کوئی ذکر نہیں سنائی دیتا۔ اس لیے یہ سمجھ لیتے ہیں کہ غوث باللہ اسلام کو نہ دنیاوی ترقیات سے کوئی واسطہ ہے اور نہ اس میں ہمارے ورد کا مددوا ہے۔

ضرورت ہے کہ ہمارے علمائے کرام ان نوجوانوں کو محدود بے دین قرار دے کر اپنے سے جدا نہ کریں بلکہ ان سے بڑی فراخ دلی اور خوش خلقی کے ساتھ پیش آئیں۔ ان کے شبہات کو بڑے ٹھنڈے دل سے سنیں اور غور کر کے خوش اسلوبی کے ساتھ ان کا جواب دیں۔ ایسا جواب جو انھیں مطمئن کر دے۔ انھیں فاسق و گمراہ قرار دے کر اپنے سے جدا نہ کریں۔ انھیں دین کی باتیں اس طرح سمجھائیں کہ انھیں یہ آسان اور قابل عمل معلوم ہو اور آہستہ آہستہ وہ خود اپنی خوش دلی کے ساتھ اصولی پھر فروعی احکام کو قبول کرتے جائیں، اور وہ ان کا کوئی بوجھ اپنے اوپر نہ محسوس کریں۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے ذوق اور ان کی ذہنی سطح کے مطابق ہی انھیں وہ باتیں سمجھائی جائیں جن کی وجہ سے وہ شک و شبہ میں پڑے ہوئے ہیں۔ سب سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ دینی احکام کی تعبیریں ایسے نئے انداز سے کی جائیں جن کو ان کا ذہن آسانی سے قبول کر لے۔ وقت کا تقاضا یہ ہے کہ ہمارے علماء کرام جلد سے جلد اپنی کوتاہیوں کو محسوس کر کے ان کو دور کریں اور نوجوانوں کی برگشتگی کے اسباب کا تدارک فرمائیں۔

## ایک اہم اعلان

## مسئلہ خلقِ قرآن ابن تیمیہ کے نقطہ نظر سے

یوں تو مسئلہ صفات کی مونثکافیوں نے اہل علم میں اختلاف و نزاع کی متعدد صورتیں پیدا کی ہیں۔ اور وحدتِ اسلامی کی رد و اعزیز نگاہ کو بارہ بارہ کر دینے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا، لیکن جس مسئلہ نے چار پانچ سو سال تک محدثین اور معتزلہ میں جنگ و پیکار کی آگ کو مسلسل بھڑکانے رکھا وہ یہ نتیجہ تھی کہ قرآن حکیم غدق ہے یا غیر مخلوق۔ سوال کی یہ نوعیت اگرچہ اپنے مزاج کے اقتدار سے تعبیر و وضاحت سے متعلق ہے مگر اس نے تاویل و ترجمانی کے معتزلہ و متوازن حدود سے تجاوز ہو کر شدت و مصیبت کی یہ شکل اختیار کر لی تھی کہ ”خلق قرآن“ کا یہ نعرہ ایک مستقل علامت اور کسوٹی بن گیا تھا۔

لطف یہ ہے کہ اس نعرہ نے اسی براکتناہیں کیا کہ حلقہ ہائے درس و تعلیم اور مجالس مذاکرہ میں اس کے مالہ و ماحلیہ پر بحث و تھقیص کا ڈول ڈالا جائے اور کھل کر داد و تحقیر دی جائے بلکہ اس نے اپنی تائید کے لیے حکومت کے ایوانوں کو منتخب کیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس مسئلہ کو دلیل و برہان کی روشنی میں طے ہونا تھا اور فکر و تحقیق کی محنتوں کو جنم دینا تھا۔ اس کو قید و بند کی صعوبتوں اور کورڈوں کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔

ظاہر ہے کہ یہ طرز عمل قدرۃً کسی طرح بھی اعتراف کے حق میں مفید، شایانِ شان اور بہتر اثرات کا حامل قرار نہیں دیا جاسکتا تھا۔ چنانچہ مامون، معتصم اور واثق کی تائید اور سختیوں سے اس موقف کی تائید تو کی جاتی، تاہم یہ اثر پڑا کہ اہل سنت کے تمام حلقوں میں غیظ و غضب کی ایک لہر دوڑ گئی۔

اس سے پہلے کہ ہم نفسِ مسک کی گمراہیوں میں اتریں، اور اس کے بارے میں اشاعرہ، کلابیہ اور معتزلہ کی محرکہ آرائیوں کو یہ مان کر لیں، یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اس کے اصل پس منظر کو واضح کر دیا جائے۔

یہ بات پہلے ہی قدم پر سمجھ لینے کی ہے کہ ازلیتِ کلام (Eternity) کا اشکال کسی طرح بھی ہمارا اشکال نہیں ہے بلکہ یہ یہودیوں اور عیسائیوں کے ہاں سے ہمارے ہاں منتقل ہوا ہے۔ اور اس طرح ہمارے علمِ الکلام کا جز بن گیا۔ اور صفات کی بحثوں میں سچ بس گیا ہے کہ اس پر مطلقاً اجنبیت کا گمان نہیں ہوتا۔ آپ زیادہ تحقیق سے کام لیں گے تو کمنا پڑے گا کہ اس کی جڑیں دراصل قدیم یونانی افکار میں پیوستہ ہیں اور عمدتاہ قدیم کے باخبر مرتبین نے یہ خیال سیں سے اخذ کیا ہے۔

مذہب و فلسفہ کا ایک عامۃ الورد اور مشترکہ سوال یہ تھا کہ یہ کائنات کیونکر معرضِ وجود میں آئی یا مادہ کی یہ بوجھ بنیاد اور جبرہ طرازیوں کس کے دستِ ہنرمند کا شاہکار ہیں؟ اس سوال کو تین مختلف زاویہ پر سے نگاہ سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ آئی اوینین (Aristotle) نے حدودِ مادہ سے باہر کسی فعال حقیقت کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کے نزدیک مادہ کی حرکت، ارتقاء اور زوال و تغیر کے سارے کرشمے اس کی اندرونی اور نہائی مضمرات ہی کا نتیجہ ہیں۔ یعنی مادہ جہاں صور کے مختلف سانچوں میں ڈھلتا ہے، وہاں ان رنگارنگ سانچوں میں ڈھلنے والی قوت و صلاحیت بھی خود اس کے اندر موجود ہے۔ کوئی خارجی اثر، بیرونی عامل، اور یا بالحدِ الطبعی حقیقت یا حکمت اس کا رخانے کو چلانے والی نہیں۔ ان کے نقطہ نظر کے لحاظ سے یہ عالم ”خودکار“ مشین کی طرح ہے کہ جو خود بخود اپنی منزل ارتقاء کی جانب روانہ ہوا ہے۔

میرا کلاسیٹس (Metaphysics) نے اس عالم کی ہجرہ طرازیوں پر نسبتاً زیادہ گہری نظر ڈالی۔ اس کی دو دس نگاہوں نے دیکھا کہ اس عالم ہست و بود کے جملہ تغیرات میں صرف

”ہدایت“ ہی کی کہ فرمایاں نہیں بلکہ اس کی تہ میں ایک حکمت (wisdom) ایک طرح کی دانش اور ایک انداز کی ہے قرار غیسی توحیح بھی جلوہ گر ہے جو ان تمام تغیرات کو ایک ایک کر کے معرض طور میں لاتی رہتی ہے۔ چنانچہ پیدائش، ارتقاء اور زوال و موت کا یہ لازوال چکر اسی حکمت و دانش کا رہین منت ہے۔ جو کہ تمام مادیہیں باری و ساری اور نافذ و داخل ہے۔ اس عنصر یا تخلیقی و فعال روح کو یہ لوگ اس (مذہب) سے تعبیر کرتا ہے۔

لوگ اس کا صحیح صحیح ترجمہ مشکل ہے۔ یہ صرف کلمہ (word) کا مترادف نہیں بلکہ اس میں حرکت، عمل، اور تخلیق کے جملہ عناصر شامل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گوٹے (Gott) نے جب اپنی مشہور کتاب فارسٹ (Forsyth) میں لوگس کا ترجمہ کرنا چاہا تو اس نے کلمہ کے بجائے لفظ عمل و فعل (action) کو زیادہ موزوں خیال کیا۔

تخلیق کائنات سے متعلق میرا کائنات کی اس تشریح کو ہم بلا تکلف غیر مادی اور متصوفانہ تشریح کہہ سکتے ہیں۔ یہ اگرچہ شخصی خدا کا قائل نہیں تاہم کائنات میں ایک ایسے روحانی اور تخلیقی عنصر کو ضرور مانتا ہے جو پورے عالم میں توازن و ارتقاء کا ذمہ دار ہے۔ یہودیوں کا ذہن چونکہ غیر فلسفیانہ ہے اور قانون و حکم ہی کو وہ زندگی کی اصل اور اساس قرار دیتے ہیں اس لیے انھوں نے تکوین عالم کے سلسلہ میں بھی قانون یا توراہ ہی کو بنیاد ٹھہرایا۔ اور ایک درجہ اضافی اور اضافی (supra) میں جو تیسری صدی مسیحی کے لگ بھگ مرتب ہوئی صاف طور پر درج ہے کہ ابتداء میں توراہ (قانونی حقیقت) تھی۔

یہودیوں کے نقطہ نظر سے غالباً تورات یا قانون سے مراد حکمت (wisdom) کا وہ درجہ ہے، جب اس میں تعین و وضاحت کا وہ مرحلہ آجاتا ہے کہ جس وقت کوئی شے اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ جلوہ گر ہو جاتی ہے، اور ایک ایسے مفصل نظام کی شکل اختیار کر لیتی ہے کہ جس کے بعد مرتبہ وجود پر فائز ہونے کے لیے اسے بس ایک حکم کا انتظار باقی رہ جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے وہ حکم صادر فرمایا، اور وہ شے اپنے تمام لوازم کے ساتھ

آموجو دہوئی۔ یہی وجہ ہے حکیم یهود فلور Philo نے اسے تورات کے بجائے کلام دہودہ نامہ ہی قرار دیا ہے۔ اور اس میں حکمت و تخلیق کی انتہا تمام رعایتوں کو ملحوظ رکھا ہے کہ جو آفرینش کائنات کا باعث ہو سکتی ہیں۔

اس پس منظر کی روشنی میں دیکھیے تو انجیل چہارم کے مرتب یوحنا نے جب یہ کہا کہ "ابتداء میں کلام تھا، اور کلام خدا کے ساتھ تھا، اور کلام خدا تھا" تو اس نے کوئی نئی بات نہیں کہی۔ آفرینش عالم کے سلسلہ میں یہ طرز فکر یہودیوں کے فلسفیانہ حلقوں میں جانا بوجھا تھا۔ حتیٰ کہ خود عہد نامہ قدیم کی عبارات میں اس انداز فلسف کے کچھ کچھ شواہد ملتے ہیں۔ اس نے صرف اتنا کیا کہ اس کلام کو نیچے یہ چپا کر دیا۔

اس تجزیہ سے دو نکات کی ابھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے۔

۱۔ یہ کہ کلمہ یا کلام کا مسئلہ دراصل آفرینش کائنات سے متعلق ہے۔ ہیراکلیٹس کا انشکال یہ ہے کہ وہ صرف روایت کی جلوہ آرائیوں کو کائنات کے ارتقاء کا سبب سمجھنے سے قاصر رہا۔ اور اس نے غور و فکر کے بعد ضرورت محسوس کی کہ نظام آفرینش کی طرز طرازیوں کو حل کرنے کے لیے کسی متسوفانہ (Metaphysical) عنصر کو برہایا جائے جس میں حکمت ہو، فکر و دانش ہو، نظم و ترتیب ہو، اور منزل و ہدف کا شعور ہو۔ اس غرض کے لیے اس کو کلمہ سے زیادہ موزوں اصطلاح نہ مل سکی۔ یہودیوں کو بھی یہی عقیدہ پریشان کر رہا تھا کہ کائنات اور رب کائنات میں کوئی ایسی درمیانی کڑی دریافت ہونا چاہیے کہ جس کی طرف اس عالم رنگ و بو کے تغیرات کو منسوب کیا جاسکے خصوصاً حکیم عبرانیوں، فلویہ چاہتا تھا کہ یہودی تصور نے، اللہ تعالیٰ کو کائنات سے

۱۔ ان تفصیلات کے لیے دیکھیے انسائیکلو پیڈیا آف نیو ٹیسٹامینٹ ایڈیٹورس مجسٹریٹ "نیز" فوڈہ ٹامپسن،

آر۔ ایچ۔ مرٹر مین ٹورنٹو پریس ص ۹۰

۲۔ دیکھیے پیدائش ۱: ۱

بالکل الگ تھک اور باہن قرار دے کر جو ایک خلیج خالق و مخلوق کے مابین حائل کر رکھی ہے اس کو کسی طرح پاٹا جائے اور بتایا جائے کہ اس میں اور اس عالم آب و گل میں جو فاصلہ یا بُعد پایا جاتا ہے اس کو نظریہ کلمہ دور کر دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک ہی حرف کن وہ صرف حکمت و دانش اور حرف تخلیق و آفرینش ہے جس نے وجود و تحقق کے مختلف روپ و حصار رکھے ہیں اور جو اس عالم کے ذرہ ذرہ میں جاری و ساری ہے۔

۲۔ یہ کہ ازلیت کلمہ کا یہ عقیدہ جڑ اور بنیاد کے طور پر ہمارے علم الکلام یا عقائد کا کوئی حصہ نہیں۔ بلکہ اس کو یونانی یا اسرائیلی فکر و خرد نے پیدا کیا ہے اور عیسائیت نے اس میں تجسیم کی بجائے لگا کر ایک ٹکلم (idea) کی شکل میں ڈھالی دیا ہے۔

ہمارے ہاں اسی بحث کے کچھ لوازم بعینہً بجائے تخلیق و آفرینش کے مسکے صفات کے تحت آگئے ہیں کہ جن سے چار پانچ صدیاں اختلاف و نزاع کی آندھیاں چلا گئیں اور تکفیر و تفسیق کا میدان گرم رہا۔ اصل بحث کی تفصیلات سے قرض کرنے سے پہلے معتزلہ اور سلف کے بارہ میں ہماری یہ رائے بر حال مد نظر رہنا چاہیے کہ ہم دونوں کی خدمات کے یکساں مداح ہیں، اور دونوں کے مسلک کو نقد و اعتساب سے بالائیں سمجھتے۔ ہم معتزلہ کی مجبوری سے آگاہ ہیں۔

غیر مسلموں سے اکثر ان کی بحثیں رہتی تھیں اور یہ بد دل چاہتے تھے کہ نہ صرف عقلی نقطہ نظر سے غیر مسلموں کے اعتراضات کے جواب ہی دیے جائیں بلکہ اسلامی علم الکلام کو اس طرح بنا سنا کر کہ انبیاء کے سامنے پیش کیا جائے کہ جس سے اعتراضات کی گنجائش ہی نہ رہے۔ انھوں نے اس سلسلہ میں یونانی علوم کو جس طرح اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے اور جس طرح ان کے مترادف و تالیف سے ان کو ایک نئے اور متوازی فلسفہ کی شکل میں پیش کیا ہے، اس کی داد و نہ دینا ظلم ہے۔



اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ اسلام کی فکری و عقلی روح کو پالنے میں ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں اور معقول و منقول میں تطبیق کی صورت میں انہوں نے ٹھوکریں بھی کھائی ہیں۔ اس اعتراف کے پہلو پہلو اس حقیقت کو تسلیم کر لینا بھی مین قرین عدل و انصاف ہوگا کہ سلف صالحین، محدثین کرام اور اشاعرہ نے جہاں اسلام کے اصلی حدود و خال کو محفوظ رکھا ہے، اس کے بحال ظاہری کو نکھارا اور چمکایا اور اسلام کی روح و سعی کو دائرہ انضباط میں رکھنے کی نہایت ہی غلصہ منہ جدوجہد کی ہے، وہاں عقلیات کے دائرہ میں، ختم کے دعویٰ کو کچھ میں ان سے سہو بھی ہوا ہے۔ اور حمیت و غیرت و بی بی سے مغلوب ہو کر بسا اوقات انہوں نے ایسا موقف بھی اختیار کیا ہے کہ جسے کسی طرح بھی توازن و اعتدال سے قیور نہیں کیا جاسکتا۔

”مسئلہ خلقِ قرآن“ ہمارے نزدیک اس دعویٰ کی روشن دلیل ہے۔ اس کی تعمیر و فہم میں دینی گروہوں نے اجتماعی نغزش کا ثبوت ہم پہنچایا ہے۔ معتزلہ کی مناظرانہ مجبوری جس نے ان کو خلقِ قرآن کی بیج پر الجھار صرف یہی نامی کہ وہ اگر قرآن کو غیر مخلوق مانتے ہیں تو اس سے عیسائیت کی تائید ہوتی ہے اور ”ازلیتِ کلمہ“ کے مفروضہ کو مان لینا آسان ہو جاتا ہے جس کو یوحنا نے پیش کیا اور سینٹ پال نے عیسائی عقاید کا جز قرار دیدیا۔ یہ عذر بلاشبہ معقول ہے، مگر وہ یوں بھی تو کہہ سکتے تھے جیسا کہ ان کے محققین نے کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ مگر یہ کلام سبب جبریل، یا قلب پیغمبر میں مستقل بصورت تخلیق ہوا ہے۔ اس سے نہ صرف اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا کہ معتزلہ قرآن حکیم کو اللہ کا کلام نہیں سمجھتے بلکہ مسک صفت میں ان کا جو مسلک، تنزیہ یا نفی صفات کا ہے اس کی بھی اچھی طرح ترجمانی ہو جاتی۔

لیکن ہم کے تفسیر میں ان کی اکثریت نے یہ صاف اور واضح انداز بیان ترک کر کے یہ کہنا شروع کیا کہ قرآن مخلوق ہے اور اس کا کلام الہی ہونا محض بریل محذور ہے۔

ہم مانتے ہیں کہ وہ جب قرآن کو مجازاً کلام الہی قرار دیتے ہیں تو بھی اس سے ان کا یہ فشا

ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ خدا نخواستہ اس کو من جانب اللہ نہیں سمجھتے، یا اس کے حجت و استناد کے مرتبہ کو سر ہو گھٹانا چاہتے ہیں بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جو نیک ذات بحت ہے اور اس کی صفات الگ الگ اس کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ ذات ہی سب کچھ ہے، اس لیے دوسری صفات کی طرح صفت تکمیل بھی اس کے ساتھ وابستہ نہیں سمجھی جاسکتی، لہذا اس کے بولنے یا کلام کرنے کے معنی میں یہ کہ وہ ہدایت و ارشاد کے اس نقشہ کو جو مرتبہ علم میں ہے، عینہ جبریل یا قلب پیغمبر میں بصورت تخلیق ابھار دیتا ہے۔

لیکن اس واضح اور نقرے ہوئے فلسفیانہ مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جو غلط ہو سکتا ہے لیکن ہر حال ان کے موقف صفات کے عین مطابق ہے، عام معتزلہ نے جو پیرایہ بیان اختیار کیا اور جو دلائل دیے اس سے غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں۔ اور بجا طور پر اس طرح کے ثبوتات پیدا ہو سکتے تھے کہ یہ لوگ سرے سے قرآن کو کلام الہی ہی نہیں مانتے۔

اسی طرح سلف جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، اور کلام غیر مخلوق ہے، لہذا قرآن غیر مخلوق ہے۔ تو اس سے ہرگز ان کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ وہ قرآن کے الفاظ و حروف، یا صوت و قاری کو غیر مخلوق اور ازل ہی سمجھتے ہیں بلکہ اس سے ایک بات تو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ وقتاً فوقتاً کلام ہوتا ہے اور گفتگو اور مخاطبہ سے انبیاء کو اذاتا ہے اور یہ صفت اس کی ان مثبت صفات میں سے ایک ہے کہ جس پر مذہب و دین کا پورا کارخانہ استوار ہے۔ دوسری طرف وہ اس حقیقت کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ قرآن جو خفین میں موجود، سینوں میں محفوظ اور زبانوں پر جاری ہے عینہ وہی ہے جس کو جبریل امین لے کر آئے اور جس سے کہ ہدایت و ارشاد کے اولین سوتے پھوٹے اور گلشن ہستی نے تروتازگی حاصل کی۔ اس شبہ کے ازالہ کی ضرورت اس بنا پر پیدا ہوئی کہ معتزلہ نے ”کلام“ کے اطلاق کو مجازی قرار دیا تھا۔ ورنہ محدثین اور سلف کے نزدیک قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں ہو سکتے تھے کہ وہ الفاظ و حروف اور صوت کو جسے حجرہ، زبان اور فضا کے ہمزات بل جل کر معرض وجود میں لاتے ہیں قدیم سمجھتے ہیں علامہ ابن تیمیہ نے اس غلط فہمی

کا قطع قمع کرنے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کی۔ چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق جملہ تنقیحات کو انہوں نے محمد بن المیثم کی کتاب "جمل الکلام" کے حوالے سے نقل فرمایا ہے ابن المیثم کا کہنا ہے کہ ان کی اس کتاب میں فصول و الابواب جن نکات پر خصوصیت سے دلالت کئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:-

۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ یہ دعویٰ ہم بن صفوان کے اس دعویٰ کے جواب میں ہے کہ قرآن کا کلام الہی ہونا برسبیل تجوز ہے۔

۲۔ قرآن قدیم یا اذلی نہیں۔ یہ اس شبہ کے جواب میں ہے جو کلابیہ اور بعض اشاعرہ نے یہ کہہ کر پیدا کیا کہ قرآن قدیم ہے۔

۳۔ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اس سے مقصود جہمیہ، معتزلہ اور نجاریہ کی مخالفت ہے۔

۴۔ "قرآن" اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے۔ جیسا کہ معتزلہ اور جہمیہ سمجھتے ہیں۔

لیکن ان تصریحات کے باوجود اس مسئلہ کو سلف اور محدثین کے حلقوں میں جس اسلوب و منہج سے پیش کیا جاتا ہے اس میں نمایاں طور پر التباس (Confusion) کی جھلک ہے۔ مثلاً محمد بن المیثم کی انہیں تنقیحات کو پلچے۔

جہاں تک تنقیح سے متعلق ہے، انہوں نے قرآن کو قدیم یا اذلی قرار نہیں دیا۔ اس سے پوری وضاحت کے ساتھ یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ کلام کے جس مرتبہ کے بارے میں یہ گفتگو فرما رہے ہیں یہ صفت کلام سے لگاؤ نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق کلام کی اس سطح سے ہے کہ جہاں اللہ تعالیٰ کی صفت تکلم نے لفظ و صوت کا قالب اختیار کر لیا ہے۔

لیکن جب معتزلہ اور جہمیہ کی تردید کے سلسلہ میں تنقیح سے میں یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ صفت تکلم کے بارے میں کچھ کہہ رہے ہیں۔ ظاہر ہے

کہ یہ دو مستقل بالذات معانی ہیں۔ اور یہ کھلا ہوا القیاس ہے۔ القیاس صرف انہیں کے بیان میں نہیں، اس پوری بحث میں موجود ہے۔

ہمارے نزدیک دو نقاط اس سلسلہ میں بالکل واضح ہیں

۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے، لیکن

۲۔ کلام کی نوعیت میں یہ اختلاف رونما ہے کہ آیا یہ لفظ و حرف کی صوتی کیفیت سے متعلق ہے یا بصورت تخلیق ترتیب پذیر ہوا ہے۔

مترکہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اگر اس کو لفظ و حرف کا صوتی جامہ پہنا دیا گیا تو اس سے دو قباحتیں ابھر سکیں گی۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کے لیے باقاعدہ جحر و زبان اور پھر ایک خاص قسم کی حرکت و جنبش فرض کرنا پڑے گی کہ جو آواز کو پیدا کرتی ہے۔ دوسرے قرآن کو غیر مخلوق اور ازلی ماننا پڑے گا اور اس طرح عیسائیت کے عقیدہ ازلیت کلمہ یا تجسیم کلمہ کی تردید نہیں ہو سکے گی۔

محدثین یا سلف کا مندرجہ ہے کہ اگر قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس سے دو خطرے لاحق ہونے کا اندیشہ ہے۔ ایک یہ کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کو صفت تکلم سے عاری سمجھنا پڑے گا لہذا اس سے نہ صرف نفی صفات کی تائید کا پہلو نکلا جائے گا بلکہ خصوصیت سے انبیاء اس شرف و اعزاز سے محروم ہو جائیں گے کہ اللہ تعالیٰ ان سے ہم کلام ہوتا ہے۔ دوسرا خطرہ قرآن کی حجیت و استناد کے کم ہو جانے کا ہے۔ کیونکہ جب قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے سینہ جبریل میں یا پیغمبر کے قلب و ضمیر میں ان نقوش کی تخلیق کی ہے جن کو ہم قرآن سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس صورت میں اس شبہ کے لیے پوری پوری گنجائش ہے کہ یہ خلق قرآن بطریق عادت ہو۔ بطور خرق عادت کے نہ ہو۔ دونوں گروہوں کے خطرات بلاشبہ اہم معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خطرات محض انداز بیان ادلہ اور بحث و تحقیق کے غلط اسلوب و منہج کا نتیجہ ہیں۔

اس سلسلہ میں فیصلہ کن دو باتیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ غلو یا غیر غلو کا قرآن پر اطلاق کرتے ہیں تو آپ کا ٹھیک ٹھیک مطلب کیا ہوتا ہے؟ یعنی آپ کلام کے کس درجہ و منزل

سے متعلق گفتگو فرماتے ہیں۔

اور یہ کہ کیا کلام تخلیق میں حقیقۃً منغایات یا تضاد ہے۔

ان دو نکتوں کے حل پر پوری بحث کا داد و مدد ہے۔

پہلے نکتہ اول کو لے لیں۔ قرآن حکیم دو مختلف مرحلوں سے تعبیر ہے۔ ایک مرحلہ علم کا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے سے اس پیغام کی تمام تفصیلات سے آگاہ ہے جو اس کو نازل کرنا ہے۔ یا بندوں تک پہنچانا ہے۔ اس کے الفاظ و حروف، ترکیب و ساخت اور وہ ترتیب جس کے ساتھ قرآن حکیم اول روز سے ہمارے لیے وجہ صد نازش و ہدایت ہے، اللہ کے مرتبہ علمی میں ازل سے موجود تھا۔ اس حقیقت کے مان لینے میں کسی کو تا مل نہیں۔ سو اس کے کچھ لوگوں نے اس میں ازراہ روشنگاری یہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ یہ قرآن جو دائرۂ علم سے متعلق تھا معانی کے قبیل سے تھا۔ اس میں الفاظ و حروف اور پیرایہ بیان یا ترتیب و ساخت کو کچھ دخل نہ تھا۔ اور کچھ لوگوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کیا کہ مرتبہ علمی میں دراصل ایک ہی معنی تھا جس نے مختلف زمانوں میں تورات انجیل اور قرآن کی شکل اختیار کر لی۔ لیکن یہ سب نکتہ طرازیات مصل ہیں۔ زبان و معنی میں جو چولی و امن کا ساتھ ہے۔ کوئی بھی متوازن اور باخبر شخص اس سے انکار کی جرأت نہیں کر سکتا۔ ذہن جب بھی کسی معنی کو فہم و ادراک کی گرفت میں لاتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ الفاظ و حروف کا معین پیراہن ضرور ہوتا ہے اگرچہ بسا اوقات ہیں اس کا احساس نہیں ہوگا۔ لہذا قرآن جو ہزاروں معانی اور دقائق علمی پر مشتمل ہے کیونکر الفاظ و حروف سے بے نیاز رہ کر ان تعینات کو قائم رکھ سکتا ہے جو مختلف معانی اور مضامین سے تعبیر ہیں۔ الفاظ صرف یہی نہیں کہ معنی کو متعین کرتے ہیں اس کی مخصوص روح و تعین کو محفوظ رکھتے ہیں بلکہ نئے نئے معانی کو جنم بھی دیتے ہیں۔ یعنی زبان کا ارتقا صرف معانی، نظریات، اور فلسفوں کے ارتقاء کا ترجمان نہیں بلکہ اس سے نئے نئے فلسفے، نئے نئے نظریات اور جدید تصورات بھی پیدا ہوتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صرف معانی کے لیے پیکر و پیراہن ہی کا کام نہیں دیتے بلکہ ان کی ایک حیثیت تخلیق و آفرینش کی بھی ہے۔

معنی و مفہوم الفاظ سے علاحدہ رہ کر لمبی ذہن و فکر کی سطح پر اپنا وجود قائم رکھ سکتا ہے۔ اس کے لیے فلسفہ لسانیات، یا لسانیات سے کوئی نہادیت پیش نہیں کی جاسکتی۔ اس بنا پر یہ کنہ چاہیے کہ جہاں تک قرآن حکیم کے مرتبہ علم میں پوری پوری تفصیل و صاحت سے جلوہ گر ہونے کا تعلق ہے اس میں قیل و قال کی گنجائش مشکل ہی سے نکال جاسکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ اظہار و انتقال کا ہے۔ یعنی یہ علم اپنے مقام و چیز سے آگے بڑھ کر سینہ جبریل یا قلب پیغمبر میں منتقل ہوتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس چیز سے بحث نہ کیجیے کہ اس انتقال کا ذریعہ کیا تھا۔ کلام یا تخلیق۔ غور اس پر کیجیے کہ وہ قرآن جواب تک زمان و مکان کی قیود سے بے نیاز، حظیرہ لاہوت میں جلوہ طراز تھا اب قلب پیغمبر کو بلا واسطہ یا بلا واسطہ اپنا آشیانہ بناتا ہے۔ اس پر معتزلہ اور فرق اہل السنۃ و دونوں کا قریب قریب اتفاق ہے۔ آخری اور فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ انتقال کیا کام و تخلیق کے دو متضاد خانوں میں انتہام پذیر ہے یا کسی ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے۔ ہماری رائے میں ان میں قطعاً تضاد نہیں۔

کلام کی سائنٹفک حقیقت پر غور کیجیے۔ اس کے یہی معنی نہیں کہ ایک شخص فضا میں ایسے اہتزازات کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے دوش پر الفاظ و معنی کی گہاں باریاں اٹھائے ہوئے ہیں۔ اور سامع ان اہتزازات کو وصول کر لیتا ہے۔ اس کے لیے حجرہ اور منہ کا ہونا ضروری نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ریڈیو سے روزانہ کانے سنتے ہیں۔ گراموفون کے ریکارڈوں سے صبح و شام نغموں کو ابھرتے اور چاروں طرف پھیلتے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ نہ یہاں کوئی گھاہ ہے، نہ منہ ہے، نہ مونٹ ہیں اور نہ ان کی جنبشیں۔ صرف اہتزازات ہیں جنہیں گراموفون کے ریکارڈ میں محفوظ کر لیا گیا ہے۔ یا ریڈیو کے ریسپور میں سمودیا گیا ہے۔

کلام کا یہ سائنٹفک تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس میں کیا عقلی استحالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ رشد ہدایت کے اس گنج گہرائی کو جو صرف مرتبہ علمی میں تھا ان اہتزازات کے ذریعہ سینہ جبریل۔ ضمیر نبوت میں منتقل کر دے جن کو وہ بہر حال پیدا ہی کرے گا۔ کیونکہ خود ہم جب بولتے ہیں تو

اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ہم ان مناسب و موزوں امتزادات کی فضا میں تخلیق کرتے ہیں جن کو قوتِ سامعہ بطور ایک پیغام کے وصول کر لیتی ہے۔

کلام اور تخلیق میں اگر اس تعلق کو تسلیم کر لیا جائے تو خلقِ قرآن کی تمام پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ مسئلہ کی یہ وضاحت ہمارے نقطہ نظر سے تھی اور یہ اس بنا پر ضروری تھی کہ قارئین کرام، پیش آئند بحثوں میں از خود ایک رائے قائم کر سکیں۔ رہی یہ بات کہ علامہ نے اس عقدہ دشوار تر کو کیونکر سلجھایا ہے اور کن معارف و دقائق کی طرف اشارے کیے ہیں تو ان کی تفصیل آگے آتی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں معتزلہ کے اس طرزِ عمل کی مذمت کرنا ہے کہ ایک ایسے کلامی اور تشریحی مسئلہ کو انھوں نے جزو کشمیر منوانا چاہا جسکو صرف قلم و لسان کی نوک جھونک تک محدود رہنا چاہیے تھا اور اس سلسلہ میں امام اہل سنت احمد بن حنبل ایسی عظیم اور بایہ ناز شخصیت تک سے نہ صرف رد گذر نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جذبہ عشق کا بری طرح امتحان لیا گیا اور اذیت و تشویر کا کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا گیا۔ حالانکہ جہاں تک ان کے منصب کا تعلق ہے ان کو اس بحث میں لانا ہی اصولاً غلط تھا۔ ان کا مقام ایک محدث اور فقیہہ کا تھا متکلم اور فلسفی کا نہیں۔ بہر حال ایک یہ انداز تشدد ہے جو خالص فکری مسائل میں رد رکھا گیا۔ نا انصافی ہوگی اگر اس کے مقابلہ میں عفو و درگزر اور دینی ذمہ داری و احساس کے اس روشن طرزِ عمل کو پیش نہ کیا جائے جو محدثین نے اختیار کیا۔ علامہ نے ”ذم الکلام“ کے حوالہ سے اس واقعہ کو درج کیا ہے کہ اسمعیل اللہلال ابن خزیمہ کی اس مخالفانہ رائے کو جو وہ الضعیفی اور الشقی کے بارے میں کتابیہ کی ہم نوائی کے پیش نظر قائم کر چکے تھے کہ امیر المؤمنین کے ہاں پہنچے تو انھوں نے ان سے متعلق قتل کر دینے کا حکم دیا۔ لیکن ابن خزیمہ جو ان کے شدید مخالف تھے اس فیصلہ کو برداشت نہ کر سکے۔ انھوں یہ کہہ کر اس کو رد کیا کہ

قد علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم النفاق  
آں حضرت کو بہت سے لوگوں کے ”نفاق“ کا علم

من انہاس فلم یصلہم۔  
تھا۔ مگر اس کے باوجود انہوں نے ان کو قتل نہیں کیا۔

ہمارے نزدیک خلق قرآن کے مسئلہ میں ائمہ اہل السنۃ کا عموماً اور حنبلیہ کا خصوصیت کے ساتھ جو رویہ سخت تر ہوتا گیا اور نوبت تکفیر و تلعین تک پہنچ گئی اس کی تمام ترمذیہ داری ان لوگوں پر عاید ہوتی ہے جنہوں نے اس مسئلہ کی تائید میں اول اول اقتدار و قوت کا سہارا لیا۔ تاریخ کے اوراق گواہ ہیں کہ سبب کسی فریق نے بحث و تحقیق کے جادوئے اعتدال سے ہٹ کر جبر و تشدد کی آڑ لی۔ اور کسی مسئلہ کو تیغ و سنان اور دادرسن کی مدد سے حل کرنا چاہا گو وقتی طور پر وہ ضرور کامیاب رہا، اخلاقی لحاظ سے اس نے اپنی شکست پر ہر شبت کر دی۔ اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے عوام میں معتبوب ہو کر رہ گیا۔ معتزلہ کی بدنصیبی کا اور اصل اسی غلطی میں پہنا ہے۔ طاقت کے زعم اور اثر و سرخ کے پندار نے دینی و علمی حلقوں میں انہیں اس درجہ غیر مقبول بنایا، اور عوام میں ان کے خلاف اس درجہ عصبیتوں کو ابھار دیا کہ کسی شخص کو ان کے حق میں کلمہ حق کہنا آسان نہ رہا۔ ورنہ جہاں تک مسئلہ خلق قرآن کا تعلق ہے یہ بجائے خود اتنا خطرناک ہرگز نہ تھا کہ بعد کی صدیوں میں اس کو بطور کفر و اسلام کی ایک علامت کے پیش کیا جاتا۔

بہر حال یہ فتنہ مسلمانوں میں ابھرا اور صدیوں تک بحث و نزاع کی تنجیوں کی تخلیق کرتا رہا۔ پہلے پہل یہ کیونکر پیدا ہوا؟ علامہ اس سلسلہ میں اس مشہور قصہ پر اعتماد رکھتے ہیں کہ اس کا آغاز جعد بن درهم سے ہوا جو مردان کا اتالیق تھا اور محمد بن عفاۃ رکھتا تھا۔ ابن ندیم

۱۔ موافقہ صحیح المنقول ج ۲ ص ۴۵

۲۔ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ مطبع المنار ص ۱۳۲ دہارے نزدیک یہ رائے صحیح نہیں۔ عقائد و تصورات کبھی بھی یکایک کسی ایک شخص پر اس حد تک قابو نہیں پائے گئے کہ وہ ان کی تبلیغ و اشاعت کو زندگی کا مشن سمجھ لے۔ یہ عقائد آہستہ آہستہ قوموں میں باہمی میل جول سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی مختلف تہذیبوں کے باقی اگلے صفحہ پر



کا کہنا ہے کہ مردان ہی کی وجہ سے اس کے زنا و قد سے تعلقات استواء ہوئے۔ اس کے بعد اس کو جہنم بن صفوانؑ مصری طرح کی طرح اٹھایا۔ اور معتزلہ نے تو گویا اس پر پوری غزل ہی کہہ دی۔

جہم کے متعلق مورخین نے دو باتوں کی تصریح کی ہے۔ ایک یہ کہ یہ نفعی صفات کا قائل تھا۔ دوسرے یہ سلطان جائز کے خلاف خروج و بغاوت کو جائز سمجھتا تھا۔

جہم یہ اور معتزلہ میں خلق قرآن کی تعبیر و تشریح کے معاملہ میں قدرے فرق ہے۔ جہاں جہم نفعی صفات کی بنا پر کلام کو حقیقی معنوں پر محمول نہیں کرتے، اور اللہ تعالیٰ کی دوسری صفات کی طرح صفت تکلم کو بھی نفس ذات ہی کا کرشمہ سمجھتے ہیں۔ وہاں معتزلہ کلام الہی کے اطلاق کو حقیقی قرار دیتے ہیں۔ مگر کلام کے بارہ میں کہتے ہیں کہ تخلیق کی ایک قسم ہے۔ حقیقت کلام کن معنوں سے تعبیر ہے۔ اس میں علامہ کی تحقیق کی بنا پر پانچ مستقل مدرسہ ہائے فکر ہیں۔

۱۔ حکماء اور متصوفہ کا کہنا ہے کہ وہ اس فیض معنوی سے تعبیر ہے جس کی عقل فعال سے تراوش ہوتی ہے۔

۲۔ کلامیہ اور اشاعہ کا عقیدہ ہے کہ کلام دراصل ایک ایسے معنی کو کہتے ہیں جو واحد و مفرد ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے۔ یہ اگر عبرانی میں ہو تو توراۃ

دگر نشہ صفحہ کا لقیہ حاشیہ) تصادم سے پہلے ذہنوں میں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں، کچھ شکوک معرض ظہور میں آتے ہیں۔ اور بحر جب ان کی تسکین کے لیے طلب و جستجو کے داعی میں شدت دونا ہوتی ہے، تو اس کے جواب میں فاسفہ اور علم الکلام ایک متعین مدرسہ فکر کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

۱۔ تاریخ الاسلام۔ الجزء الثانی تألیف ڈاکٹر حسن۔ مکتبہ مہضۃ المصریہ ص ۱۰۲

۲۔ رسائل ابن قیمیہ۔ مطبوعہ المنار مصر ص ۱۳۲۔

کہلاتے ہیں۔ اور عربی میں ہو تو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۳۔ بعض متکلمین سالیہ اور اہل الحدیث کا قول ہے کہ کلام دراصل ان حروف و اصوات کے مجموعے کا نام ہے جو ازل سے علم الہی میں موجود تھے۔

۴۔ اسی عقیدہ کی ایک تفریح یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ ازل سے علم الہی میں مضبوط ہوا تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کا اظہار بتدریج تکمیل تک ایک خاص وقت میں کیا۔ لہذا اس سے پہلے اللہ تعالیٰ کو صفت تکلم سے مستصف نہیں گردانا جاسکتا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ کلام فی ذاتہ اسی طرح حادث ہے جس طرح اس کا فعل فی ذاتہ حادث ہے۔ اس کے قائل کرامیہ ہیں۔

۵۔ دوسری تفریح جو ائمہ اہل السنۃ سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ اس کی ذات گرامی ہمیشہ بشرط مشیت تکلم سے مستصف رہی ہے۔ اور اس کا تکلم ایسی صوت اور آواز کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جس کو سنا جاسکتا ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ کوئی متعین صوت یا آواز قدیم ہے۔ بلکہ نوع کلام قدیم ہے۔<sup>(۱)</sup>

پہلا مدرسہ فکر جو حکماء اور متصوفہ کی طرف منسوب ہے گوناگوں اجالات کا حامل ہے یعنی فیض معنوی، عقل فعال اور ان سے اس کا صدور یا تراوش، سبب الفاظ تشریح طلب ہیں۔ ہم اس سے پہلے اس امر کی وضاحت کر چکے ہیں کہ ”معنی“ بغیر الفاظ و پیرایہ بیان کا جامہ پہنے، اپنا کوئی تشخص نہیں رکھتا۔ عقل فعال کے دو معنی ہیں۔ ناموس اکبر، حضرت جبریل یا ارسطاطالیسی عقل مجرد ہی کی وہ صورت جو درجہ ادراک سے آگے بڑھ کر فعل کے سانچے میں ڈھلتی ہے اور تخلیق و تکوین کا باعث بنتی ہے۔ اسی طرح صدور یا تراوش ایسا لفظ ہے جو واضح تعین چاہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کیا ذہنی و تنزیلی یا افاضہ کی کوئی اور صورت۔

دوسرا مسلک کلامیہ اور ابوالحسن اشعری کا ہے۔ اس میں کھلا ہوا سفسطہ یہاں ہے۔ آخر ایک ہی معنی ایک وقت خبر، انشاء، وعد و وعید، نبوت، توحید اور حشر و نشر کے رنگ رنگ مسائل کا حامل کیونکر ہو سکتا ہے۔ پھر قرآن اپنے محتویات روح اور اسلوب کے اعتبار سے تورات اور انجیل سے اس درجہ مختلف اور ممیز ہے کہ اس کا عبرانی ترجمہ کسی صورت میں بھی تورات و انجیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ علامہ نے اس تصور کی اپنی تصنیفات میں جا بجا تردید فرمائی ہے۔ کلامیہ اور اشاعرہ کی اس سلسلہ میں ذہنی مجبوری کیا تھی یعنی یہ حضرات کس بنا پر اس میں تناقض کا شکار ہوئے اس پر حافظ ابونصر نے تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ لوگ اگرچہ معتزلہ کے موقف کے مخالف ہیں مگر ان کے اس اعتراض کا ان کے پاس کوئی جواب نہ تھا کہ کلام اگر مرکب ہے، اجزاء سے تابع پذیر ہے، اور حروف و اصوات سے تعبیر ہے اور مزید برآں اس میں تقدم و تاخر بھی پایا جاتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایک طرح کی حرکت و سکون کا طالب ہے اور تجدّد و حدود کا متقاضی ہے۔ اس لیے اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس کا توڑ انھوں نے یہ کہہ کر پیش کیا کہ یہ ساری چیزیں کلام کب ہیں۔ یہ تو اس کلام کے عکس ہیں بود راہل معنی ہے۔

ان البیان من الفواد و انما جعل اللسان علی الفواد و لیلًا

بیان کا اصل تعلق تو دل سے ہے اور زبان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اس کی کیفیت پر دلالت کتاں ہے۔

تیسرے موقف کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ معنی کے ساتھ کلام کے مفہوم کو اس درجہ وسیع کر دیا جائے کہ اس میں الفاظ و حروف کے علاوہ صوت اور آواز کی بھی گنجائش رکھی جاسکے۔ ظاہر ہے کہ یہ تحفظ قدرے غلو پر مبنی ہے۔

جو حقیقی اور پانچویں تفریح دراصل اس نزاع سے متعلق ہے کہ آیا کلام کو مشروط بہ ارادہ صفت تسلیم کیا جائے یا ایک دائمی صفت مانا جائے۔ جس کا اظہار ارادہ وقت کی مناسبتوں سے ہوتا ہے۔ نیز اس کا تعلق اس نتیجے سے ہے کہ قدامت کو نوع کلام کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے یا افراد کلام کے ساتھ۔

علامہ کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بحیثیت نوع قدیم مانا جائے۔

اس سلسلہ کی آخری تنقیح یہ ہے کہ آخر معتزلہ کے اس موقف کو تسلیم کر لینے میں کیا قباحت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام کی قلب جبریل یا پیغمبر کے ضمیر میں تخلیق کی ہے۔ علامہ نے اس کے جواب میں چند اشکالات کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ یہ ضروری نہیں کہ کلام کی اس نوعیت کو جو براہ راست اللہ تعالیٰ کی صفت تکلیف سے متعلق نہ ہو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کا انتساب اس محل و موضوع کی طرف ہونا چاہیے جس سے اس کا اظہار ہوا ہے۔ مثلاً قیامت کے روز انسان کے ہاتھ پاؤں بولیں گے۔ اور اس کے خلاف شہادت دیں گے۔

اليوم نختم علیٰ انواہم و نکلمنا یدہم و  
تشد ارجلہم بما كانوا یکسبون

اس صورت میں سوال یہ ہے کہ کلام کی اس نوعیت کو جو غیر عقائد ہے کس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ معتزلہ کے موقف کو منطقی طور پر یہ مستلزم ہے کہ اس کلام کو چونکہ اللہ تعالیٰ نے ہاتھ پاؤں میں پیدا کیا ہے۔ لہذا اس کو اللہ ہی کا کلام قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ مسئلہ کے اسی رخ کو ایک دوسرے نقطہ نظر سے دیکھ کر نطق و گویائی، کہ یہ ساری صلاحیتیں جو مومن و

کافر سب کو یکساں عطا کی گئی ہیں کس کی تخلیق و آفرینش کا نتیجہ ہیں۔ جواب میں یقیناً کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی۔ اس پر ان سے کہا جائے گا کہ کیا اس بنیاد پر کفار و ملاحدہ کے کلام کو بھی خدا ہی کا کلام قرار دیا جائے گا۔ اور ابن عربی کی ہم نوائی میں اس شعر کی تصدیق کی جائے گی

وکل کلام فی الوجود کلامہ      سوا علینا نشرہ و نظامہ

کائنات میں ہر کلام اس کا کلام ہے، چاہے وہ نثر کی شکل میں ہو چاہے نظم کی صورت میں ۲۔ کلام مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے میں یہ قباحت بھی مضمر ہے کہ اس طرح صفات اور موصوف کے درمیان رشتہ و تعلق کی جو استواریاں ہیں ان سب کو بدلنا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ان صفات کا ظہور اگرچہ ایک خاص محل و موضوع سے متعلق ہے، مگر درحقیقت یہ محل یا موضوع موصوف نہیں بلکہ موصوف کوئی دوسری ہی حقیقت ہے۔ مثلاً صفت و موصوف کا عام قانون تو اس بات کا منقضي ہے کہ اگر کسی شے میں ہم زندگی کے آثار محسوس کریں تو اسے زندہ کہیں۔ کسی شے میں اگر رنگ و لون کی خصوصیتیں پائیں تو انہیں رنگین قرار دیں۔ اسی طرح اگر دیکھیں کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شے میں حرکت پیدا کی ہے یا باذن و خوشبو کی صلاحیتیں رکھی ہیں تو ایسی شے کو متحرک یا کیف اور معطر سمجھیں۔ لیکن اگر محل و موضوع کو بھڑکے کوئی اور موصوف تلاش کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ چیزیں بظاہر محل و موضوع ہیں۔ اصلی موصوف کوئی اور ہے تو اس انداز فکر سے صفت و موصوف کا سارا کارخانہ ہی چوہا ہو جائے گا۔

۳۔ صفات ہی سے متعلق ایک جانا بوجھا قانون یہ ہے کہ یہ صفات جس مصدر سے مشتق ہوں اس کو تحقق پذیر ہونا جائے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی فاعل، مفعول، صفت مشبہ، یا صیغہ تفضیل، اس وقت تک بامعنی نہیں ہوتا جب تک اس حقیقت کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ان سے متعلقہ مصادر موجود، ثابت اور محقق ہیں۔ یعنی کوئی شے اس وقت تک متحرک نہیں ہو سکتی جب تک کہ خود حرکت وقوع پذیر نہ ہو۔ اسی طرح کسی شخص کو اس وقت تک صاحبِ راہ

یا عالم و باختیار فرض نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ ارادہ کی جنبشیں معرض وجود میں نہ آجائیں۔  
علم کا ظہور نہ ہو اور قدرت و اختیار وجود و تحقق کا جامہ نہ پہن لیں۔

صفات کے بارہ میں دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل یا موصوف اسی محل و مدف کو قرار دیا جائے گا کہ جس کے ساتھ یہ مصادر برابر و راست وابستہ ہوں۔ یعنی جی اسی شے کہیں گے جو حیات سے متصف ہو، اور متحرک اسی شے کو پکاریں گے جس میں حرکت پائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بغیر مسمیٰ مصدر کے قیام کے کسی شے کو بھی کسی صفت سے متصف قرار دینا غیر منطقی فعل ہوگا۔

ان دو مستمہ قاعدوں کو مدنظر رکھیے اور اس آیت پر غور فرمائیے۔ قرآن حکیم میں ہے :

وکلّم اللہ موسیٰ تکلیماً <sup>نہ</sup> اور موسیٰ سے تو خدا نے باتیں بھی کیں

اگر اس نص میں اللہ تعالیٰ کا موسیٰ سے ہم کلام ہونا ثابت ہے تو اس کے لازماً یہ معنی ہونا چاہئیں  
۱۔ کہ محمول بالابا بات چیت یا گفتگو حقیقتاً وقوع پذیر ہوئی، اور یہ

۲۔ کہ اس بات چیت و گفتگو کا محل و موضوع خدا کی ذات ہے یعنی وہی متکلم ہے کوئی

دوسرا نہیں۔

۳۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف کلم پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے بعد بطور تاکید

کے تکلیماً کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔ اور علماء معانی کا کہنا ہے کہ تاکید کے بعد مجاز و استعارہ کی راہیں  
مسدود ہو جاتی ہیں۔ لہذا یہاں تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۴۔ "تخلیق کلام" کے نظریہ سے تعطیل رسالت کا پہلو نکلتا ہے۔ اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ

وجود مطلق سے متصف ہے اور کسی بھی ایجابی صفت سے اس کا انتساب حقیقی نہیں تو وہ متکلم

بھی نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے نہ صرف اس شرف کی نفی ہوتی ہے جس سے اس نے حضرت

موسٰی کو خصوصیت سے نوازا ہے بلکہ وحی و رسالت کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔

دلائل کے اس تانے بانے میں جو منسلک کارفرما ہے وہ دراصل اس التباس میں پہناں ہے کہ علامہ "کلام مخلوق" کی دو واضح قسموں میں فرق و امتیاز کے حدود کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے کلام کا ایک انداز وہ ہے جس کی تحقیق انداز و اعتبار کے نقطہ نظر سے ہے۔ یہ غیر محتاد صورت ہے۔ جیسے مثلاً قیامت کے روز ہاتھ پاؤں بولیں گے۔ یہاں ہونا یقیناً حقیقت، ہدف و موضوع سے وابستہ ہے۔

دوسرا انداز وہ ہے جہاں تخلیق سے مقصود ایک پیغام یا دعوت کو کسی موزوں اور مناسب ہدف و موضوع کے ذریعہ پہنچانا۔ اس صورت میں ہدف و موضوع کے اختلاف کے باوجود انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگا۔ جیسے قرآن ہی میں ہے کہ ایک درخت میں سے آواز آئی کہ

انی انا اللہ رب العلمین <sup>القصص</sup> میں ہوں خداؤں عالم و عالمیان

ظاہر ہے کہ یہاں موضوع و ہدف انصاف اگرچہ درخت ہے۔ مگر اس موضوع کے ذریعہ جس کلام کو پہنچانا مقصود تھا، وہ اللہ تعالیٰ کا کلام تھا درخت کا نہ تھا۔

آج بھی ریڈیو سے تقریریں، نغمے اور گانے نشر ہوتے ہیں جن کو ہم روزانہ لوہے کے کل پرزوں کے ذریعہ سنتے ہیں۔ مگر کوئی نہیں سمجھتا کہ یہ ہدف و موضوع متکلم یا مسمیٰ ہے بلکہ ان کا انتساب بہر حال کسی مقرر، منفی اور گانے والے ہی کی طرف ہوتا ہے۔

## تعلیمی اصلاح و ترقی کے لیے سرسید کا منصوبہ

سرسید کے زمانے میں ہندوستانی مسلمان انتہائی زوال پذیر ہو چکے تھے اور سیاسی، معاشی، دینی، اخلاقی، معاشرتی ہر اعتبار سے ان میں ایسی خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں کہ اس ملک میں ان کا قومی وجود تک خطرے میں پڑ گیا تھا۔ اس خطرے کو سرسید نے بڑی شدت سے محسوس کیا اور تمام خرابیاں دور کرنے کے لیے ایک نہایت جامع منصوبہ بنایا جس میں تعلیمی اصلاح و ترقی کو بنیادی اہمیت دی گئی تھی۔ کیونکہ جہالت اور ناقص تعلیم نے قومی ترقی کے راستے میں بے شمار رکاوٹیں پیدا کر دی تھیں اور ان رکاوٹوں کو دور کیے بغیر سرسید کی اصلاحی کوششوں کا کامیاب ہونا ناممکن تھا۔ مسلمانوں کے قومی زوال کو روکنے اور ان کو راہ ترقی پر گامزن کرنے کی تدابیر پر عمل کرنا اس لیے بہت مشکل تھا کہ قوم بحیثیت مجموعی بالکل جاہل تھی اور جو لوگ تعلیم یافتہ تھے ان کی تعلیم و تربیت اس قدر ناقص اور غلط طریقہ پر ہوئی تھی کہ نہ تو وہ معاشرہ کے لیے مفید بن سکتے تھے اور نہ خود اپنی حالت درست کرنے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ بلکہ ناقص تعلیم اور بگڑی ہوئی ذہنیت کی وجہ سے یہ لوگ معاشرہ کے حق میں جہلا سے زیادہ نقصان رسا ثابت ہوئے تھے۔ کیونکہ تعلیم یافتہ طبقہ زیادہ تر مذہبی لوگوں پر مشتمل تھا اور معاشرہ کی اصلاح و ترقی کی تمام کوششوں میں ہمیشہ ہی لوگ سب سے بڑی رکاوٹ بن جاتے تھے۔ سرسید جو اصلاحات کرنا چاہتے تھے ان میں کامیابی کے لیے یہ بات لازمی تھی کہ تعلیم میں اصلاح کی جائے۔ نظام تعلیم اور طریقہ تعلیم کو بدلا جائے۔ جدید طرز کے تعلیمی ادارے قائم کیے جائیں جہاں نئے اور مفید علوم سکھائے جائیں۔ اور اچھی تعلیم کے ساتھ ساتھ اچھی تربیت پر بھی پوری توجہ کی جائے۔ تاکہ



تعلیم یافتہ طبقہ ہر اعتبار سے قوم کے لیے مفید ثابت ہوا اور ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کی تعمیر میں اپنا فرض انجام دے سکے جو نئے زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔

### تعلیم کا مقصد

تعلیم کی اسی اہمیت اور ضرورت کے پیش نظر سرسید نے قوم کی تعلیم و تربیت پر بہت زیادہ توجہ کی اور قومی تعلیم کے مختلف پہلوؤں سے لوگوں کو باخبر کیا۔ تعلیم انسان میں کس قدر تبدیلی پیدا کر دیتی ہے اور اس کی پوشیدہ صلاحیتوں کو کس طرح نکھارتی ہے اس کو واضح کرنے کے لیے سرسید نے یہ بتلایا کہ انسان کی روح بغیر تعلیم کے جنگبرے سنگ مرمر کی چٹان کے مانند ہے۔ جب تک سنگ تراش اس میں ہاتھ نہیں لگاتا۔ اس کو تراش تراش کر مٹول نہیں بناتا اور اس کو پالاش اور جلا سے آراستہ نہیں کرتا اس وقت تک اس کے جوہر اس میں چھپے رہتے ہیں اور اس کی خوش مناسبتی اور دلہارنگتیں اور خوبصورت بیل بوٹے ظاہر نہیں ہوتے۔ یہی حال انسان کی روح کا ہے۔ انسان کا دل کیسا ہی نیک ہو مگر جب تک اس پر عمدہ تعلیم کا اثر نہیں ہوتا اس وقت تک ہر ایک نیکی اور ہر ایک قسم کے کمال کی خوبیاں جو اس میں چھپی ہوئی ہیں اور جو بغیر اس قسم کی مدد کے نمودار نہیں ہو سکتیں ظاہر نہیں ہوتیں۔ بڑے بڑے حکیم اور عالم، ولی و ابدال، نیک و عقل مند، بہادر و نامور ایک گنوار آدمی کی کسی صورت میں چھپے ہوئے ہوتے ہیں مگر ان کی یہ تمام خوبیاں عمدہ تعلیم کے ذریعہ سے ظاہر ہوتی ہیں۔ وحشی قوموں میں بھی اچھی اچھی باتیں موجود ہوتی ہیں۔ لیکن ان کی وحشیانہ نیکیاں نہایت ناشائستہ اور نامذب طور سے ظاہر ہوتی ہیں۔ اگر ان کی مناسب طور سے اور عمدہ تعلیم سے درستی کی جاوے تو وہی وحشیانہ نیکیاں کس قدر ترقی پاسکتی ہیں اور کیسے کیسے عمدہ کام اور مہذب و شائستہ نیکیاں ان سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کی جہالت نے ان کی خوبیوں پر کس طرح بانی پھیر دیا ہے اور ان کی خوبیاں نکھارنے کے لیے تعلیم کی ضرورت ہے اس کا اظہار کرنے کے لیے سرسید نے کہا کہ میں اپنی قوم میں بھی ہزاروں نیکیاں دیکھتا ہوں پر ناشائستہ۔ ان میں نہایت دلیری اور جرات پاتا ہوں پر خوفناک۔ ان میں نہایت قوی استقلال دیکھتا ہوں پر

بے ڈھنگا۔ ان میں صبر و قناعت بھی ہے پر غیر مفید اور بے موقع۔ پس میرا دل جلتا ہے اور میں خیال کرتا ہوں کہ اگر یہی ان کی عمدہ صفاتیں عمدہ تعلیم و تربیت سے آراستہ ہو جاویں تو دین اور دنیا دونوں کے لیے مفید ہوں۔“

## تربیت کی اہمیت

انسان کو مذہب اور شائستہ بنانے کے لیے تعلیم کی بڑی اہمیت ہے اور اس کی وجہ سے اس کے پوشیدہ جوہر کھلے ہیں۔ لیکن صحیح اصول پر تعلیم دینے اور اس سے پورا فائدہ اٹھانے کے لیے سرسید نے تربیت کو بھی اتنی ہی اہمیت دی جتنی کہ تعلیم کو اور وہ تربیت کے بغیر تعلیم کو ناقص سمجھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اچھی تعلیم صرف چند کتابوں کے پڑھ لینے اور طوطے کی طرح یاد کر لینے اور امتحان دیدینے اور انگریزی بول لینے سے حاصل نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے لیے سب سے بڑی تعلیم مینے والی عمدہ سوسائٹی ہے۔ ایک دانش مند کا قول ہے کہ انگلستان میں بچوں اور طالب علموں کو کتاب پڑھنے سے اس قدر تعلیم نہیں ہوتی جس قدر کہ کان اور آنکھ سے ہوتی ہے۔ تربیت تعلیم کا بہت بڑا رکن ہے۔

جب تک تعلیم کے ساتھ تربیت کا بھی خیال نہ ہو اس بات کا امکان نہیں کہ ایک لڑکا انسان بن سکے گا۔ ایسا لڑکا جو چند گھنٹے ماسٹر کے سامنے پڑھ کر آتا ہے، تمام دن خراب محبت میں بسر کرتا ہے اور اس کو بازاری لونڈوں اور خدمت گاروں کے لڑکوں کی صحبت نصیب رہتی ہے۔ وہ وہی خراب اور بد العاطف جوان بازاری لڑکوں کی زبان پر جاری ہوتے ہیں اور وہی کچی عادتیں جو ان لڑکوں میں ہوتی ہیں، سیکھ لیتا ہے۔ انگریزوں کے چھوٹے چھوٹے بچے باوجودیکہ ہمارے بچوں سے علم کی میزان میں کم ہوں مگر جو تربیت اور شائستگی ان میں ہوتی ہے وہ ہمارے بچوں میں نہیں ہوتی۔ جن لوگوں نے ولایت کے لڑکوں اور نوجوانوں کو آکسفورڈ اور کیمبرج میں دیکھا ہے وہ سمجھ سکتے ہیں کہ کسی تربیت و علم دی جاتی ہے۔ تربیت انسان کا زیور ہے۔ اور جب تک تعلیم اور تربیت دونوں شامل نہ ہوں اولاد میں انسانیت نہ آسکے گی۔

تعلیم و تربیت کا عجیب حال ہے۔ کسی علم کے پڑھ لینے سے انسان تربیت یافتہ نہیں ہو جاتا جب تک کہ اس کے لیے ایک بہت بڑا لگو وہ اس کے ہم جنوں کا جس میں اس کا میل جوں ہو تربیت یافتہ موجود نہ ہو۔ ایک یا چند آدمی اپنے خیال کو، اپنے اخلاق کو، اپنی اندرونی نیکی کو، اپنے ذہن کی جودت کو، اپنے خیال کی وسعت کو، اپنی محنت کو، اپنی ہمت کو ترقی نہیں دے سکتے جب تک کہ اسی قسم کے لوگ اس کے میل جوں کے لیے نہ ہوں۔ تاکہ باہمی میل جوں سے اور سمجھ اور خیالات کے مبادلے سے تمام چیزیں ترقی پائیں۔ لندن کے لوگ تھوڑی سی تعلیم سے بہت زیادہ تربیت پا جاتے ہیں اور ہندوستان کے لوگ جو زمانہ دراز علم سیکھنے میں صرف کرتے ہیں اور کچھ تربیت نہیں پاتے اس کا سبب یہی ہے کہ وہاں قومی تربیت ہے۔ ہر فرد قوم کا صرف اپنی تربیت یافتہ قوم کے میل جوں سے، ان کے خیالات سے، ان میں رہنے سے کچھ نہ کچھ تربیت پا جاتا ہے۔ پس ہماری قوم اگر قومی تعلیم و تربیت کی طرف متوجہ نہ ہوگی تو خود اپنی اولاد کی تربیت کو برباد کرے گی۔

### تعلیم اور تربیت کا فرق

ہندوستان میں تعلیم سے پورا فائدہ اٹھانے کے لیے تربیت کی اہمیت کو اس لیے محسوس نہ کیا جاتا تھا کہ یہاں تعلیم کا مفہوم مختلف تھا اور لوگ اس چیز سے ناواقف تھے کہ تعلیم و تربیت میں کیا فرق ہے اور ان دونوں کو بہتر طریقہ پر حاصل کرنا تہذیب و معاشرت کے لیے کس قدر ضروری ہے۔ سرسید نے تعلیم و تربیت کا فرق ظاہر کرتے ہوئے یہ بتلایا کہ یہ جدا جدا دو چیزیں ہیں۔ جو کچھ کہ انسان میں ہے اس کو باہر نکالنا انسان کو تعلیم دینا ہے۔ اور اس کو کسی کام کے لائق کرنا اس کا تربیت کرنا ہے۔ جو قوتیں کہ خدا تعالیٰ نے انسان میں رکھی ہیں ان کو تحریک دینا اور شگفتہ و رشاد داب کرنا انسان کی تعلیم ہے۔ اور اس کو کسی بات کا محزن اور مجمع بنانا اس کی تربیت ہے۔ انسان کو تعلیم دینا درحقیقت کسی چیز کا باہر سے اس میں ڈالنا نہیں ہے بلکہ اس کے دل کے سوتوں کا کھولنا اور اندر کے چشمہ کے پانی کو باہر نکالنا ہے جو صرف اندرونی قوی کو حرکت میں لانے اور شگفتہ و رشاد داب کرنے سے ملتا ہے۔ اور انسان کو تربیت کرنا اس کے لیے سامان کا مہیا کرنا اور اس سے کام لینا ہے۔

جیسے کہ حوض بنانے کے بعد اس میں پانی کا بھرنا۔ جس طرح کہ تعلیم پانے سے تربیت کا پانا ضروری نہیں، اسی طرح تربیت پانے سے تعلیم کا پانا بھی ضروری نہیں۔ بلکہ تہذیب و ترقی اور نشاۃ الکی کے لیے ان دونوں کا پانا ضروری ہے۔

### تربیت کا زمانہ

انسان کی تربیت کے لیے سب سے زیادہ موزوں لڑکپن کا زمانہ ہوتا ہے۔ کیونکہ بچے میں ہر قسم کی تربیت کو قبول کرنے کی استعداد و قدرتی طور پر موجود ہوتی ہے۔ اس عمر میں اچھی یا بُری جیسی تربیت ہوتی ہے اس کا اثر زندگی بھر قائم رہتا ہے۔ اس لیے سرسید نے تربیت اطفال پر بہت زور دیا۔ اور یہ بتلایا کہ انسان ہی ایسا ذی عقل اور ذی شعور مخلوق ہے جو دنیا کی آئندہ ترقی کو رد کر سکتا یا ترقی کر سکتا ہے یا اس کو اترو خراب حالت میں ڈال سکتا ہے۔ انسان کی اس قوت کا اظہار اس تربیت سے ہوتا ہے جو وہ بچوں کو دیتا ہے۔ بچوں پر تعلیم و تربیت بہت اثر کرتی ہے۔ یا تو اچھی اچھی مثالوں کو دیکھنے سے ان میں عمدہ عادتیں اور خصلتیں بیٹھ جاتی ہیں۔ اور یا بُری بُری نظیروں کے دیکھنے سے شروع ہی سے ان میں بد عادتیں اور خراب خصلتیں پڑ جاتی ہیں۔ لڑکپن عمر کا ایسا زمانہ ہے جس میں آئندہ کی بہبودی کے لیے زیادہ تر کوشش ہو سکتی ہے۔ یہ زمانہ ذہنی و عقلی اور اخلاقی تخم ریزی کا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس وقت وہ تعلیم و تربیت کو بہت جلد قبول کر لیتا ہے۔ اگر اس زمانہ میں اچھی تربیت نہ ہو تو رفتہ رفتہ عادت میں مضبوطی آجاتی ہے اور اس کا بدلہ نہایت دشوار ہو جاتا ہے۔

جو لوگ کہ قومی تربیت یا قومی ترقی کے خواہاں ہیں ان کا سب سے بڑا کام یہی ہے کہ تربیت اطفال کے لیے عمدہ انتظام کریں۔ مسلمانوں کی حالت خراب ہونے کا ایک بڑا سبب یہی ہے کہ ان میں اطفال کی تربیت کا کوئی عمدہ ذریعہ نہیں ہے۔ مسلمانوں میں اگر کسی کی اولاد و عوام الناس کے لوندوں میں مکمل کود سے بچے اور اپنے ہی عجولیوں میں رہے۔ اور اپنے ہمسر خاندان کی صحبت اٹھائے۔ اور دوزانو بیٹھنا اور جھک کر سلام کرنا یا عین کو ٹھیک اس کے مخرج سے محال کر سلام علیک کرنا اور

ہاتھ جوڑ کر مزاج شریف پوچھنا سیکھ جاوے تو نہایت سعادت مند اور تربیت یافتہ کہا جاتا ہے اور جب اس کے ساتھ اس کو کچھ لکھنا پڑھنا بھی آتا ہو اور کسی میاں جی یا ملا جی سے پڑھنا بھی ہو تو وہ تربیت کے ننگورہ پر پہنچا ہوا سمجھا جاتا ہے۔ مگر صرف اتنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ مفید تربیت کے لیے اور بہت کچھ ہونا چاہیے۔ ایسی تربیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لڑکوں کے خیالات مثل جانوروں کے خیالات کے محدود ہو جاتے ہیں۔ اور کسی قسم کی ترقی کا مادہ ان میں نہیں رہتا۔ ان کی حرکات مودبانہ صرف بندر کی سی حرکات ہوتی ہیں۔ تربیت کامل کے لیے جیسا کہ علوم مفیدہ کا پڑھنا شرط ہے ویسا ہی لڑکے کی زندگی کا ایسے طور پر اور ایسی حالت پر بسر ہونا ضروری ہے جس سے روز بروز اس کے خیالات کو وسعت ہوتی جاوے۔ اس کی امنگ بڑھتی جاوے۔ اور اس کے قوی شگفتہ و نفاذ داب رہیں۔

### تربیت کا صحیح طریقہ

مسلمان لڑکوں کو صحیح تربیت دینے کے بارے میں مرسید کا یہ خیال تھا کہ ان کی عمر دس برس تک نہ پہنچنے پاوے کہ وہ اپنے گھر سے جدا رکھے جاویں اور ان کی خاص طور پر اور خاص نگرانی میں تعلیم ہو۔ کسی شہر کے قریب جس کی آب و ہوا عمدہ ہو پرفضا جگہ پر مکانات تعمیر کیے جاویں اور پھول باغ لگایا جاوے۔ عمارتوں کے ساتھ مسجد بھی بنائی جاوے۔ اور ایک کتب خانہ بھی بنایا جاوے۔ ایک بڑا کمرہ کھانا کھانے کے لیے ہو اور ایک ایسے کھیلوں کے لیے ہو جو مکان کے اندر کھیلے جاتے ہیں۔ اور ہر ایک لڑکے کو ایک مناسب کمرہ بیٹھنے اور پڑھنے کو ملے۔ کسی لڑکے کے ساتھ کوئی خدمت گزار نہ ہو بلکہ ان مکانات کے متعلق نوکر ہوں اور سب کام وہی کیا کریں۔ لڑکوں کے لیے ضروری ہو کہ مسجد میں باجماعت نماز پڑھیں۔ صبح کی نماز کے بعد تجویز کردہ طریقہ کے مطابق قرآن مجید پڑھا کریں۔ سب کو ایک قسم کا یکساں لباس پہنایا جاوے۔ اور سب مل کر وقت معینہ پر کھانا کھادیں۔ پڑھنے کھیلنے اور ورزش جسمانی کے اوقات مقرر ہوں اور ہر ایک کے لیے ان کی پابندی لازمی ہو۔ ان مکانات پر نہایت لائق اور معتد شخص بطور تالیق کے مقرر ہو۔ وہ تمام نگرانی اور سب

طرح کا بندوبست کرتا رہے۔ اور لڑکوں کی صحت و مندرتی کا نگراں رہے۔ اور اس بات کی بھی نگرانی کرے کہ تمام لڑکے اوقات مقررہ میں وہی کام کریں جو اس وقت کے لیے مبین ہو۔ لڑکوں کے آرام اور ان کے اپنے گھر جانے اور عزیز واقارب یا لڑکوں سے ملنے ملائے کے قواعد مقرر ہوں اور ہمیشہ ان قواعد کی پابندی کی جائے۔ لڑکوں کا علاج کرنے کے لیے بھی ایک لطیف ملازم رہے۔ یہ مکانات عالی شان بنائے جاویں اور جو ماہانہ اخراجات ہوں وہ داخل ہونے والے لڑکوں کے مربیوں سے لیے جاویں۔ جب تک کہ لڑکے گھروں سے علاحدہ ہو کر اس طرح پر تربیت نہ پاویں گے وہ خراب اور بُری عادتوں کے عادی رہیں گے۔ تربیت گاہ کے اس خاکے کا اہم حصہ یہ بھی ہے کہ اس سے متصل مدرسہ ہو جس میں نئے اور مفید علوم و فنون کی تعلیم دی جائے اور صحیح طور سے دینی تعلیم دینے کا بھی معقول انتظام ہو۔ تعلیم و تربیت کے لیے ادارہ کا یہ وہ نقشہ ہے جو مرید نے انگلستان کے تعلیمی اداروں کو دیکھنے کے بعد مرتب کیا تھا اور اسی کے مطابق انھوں نے مدرستہ العلوم قائم کیا۔

انگریزی حکومت نے ہندوستان میں بھی جدید قسم کی اعلیٰ تعلیم دینے کا انتظام کیا تھا، اور ہندو اس سے فائدہ اٹھا کر اپنی معاشرتی اور اقتصادی حالت کو بہتر بنا رہے تھے۔ لیکن اس تعلیم میں کئی نقائص تھے جن میں سب سے بڑا نقص تربیت کا فقدان تھا۔ اس لیے سرسید یہ چاہتے تھے کہ ہندوستان میں جماعتی تعلیم دی جاتی ہے اس کے نقائص دور کیے جائیں تاکہ ہندوستانی معاشرہ ان خصوصیات سے مستفید ہو سکے جو یورپی ممالک میں جدید تعلیم کی بدولت پیدا ہو جاتی ہیں۔ ہندوستان میں دی جانے والی تعلیم کے نقائص ظاہر کرتے ہوئے سرسید نے یہ بتلایا کہ یہاں جماعتی تعلیم کھلائی جاتی ہے وہ درحقیقت اعلیٰ درجہ کی تعلیم نہیں ہے بلکہ صرف ایک ادنیٰ درجہ کی تعلیم ہوتی ہے۔ یہ تعلیم جو انگریزی زبان کے ذریعہ سے ہندوستان میں ہوتی ہے اس کے لیے کوئی ایسا سامان نہیں ہے کہ جو شخص کسی علم کی کسی شاخ میں اعلیٰ درجہ کی تعلیم پانا چاہے تو اعلیٰ درجہ کی تعلیم پا کر اس فن کا ماسٹر ہو سکے۔ ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم دینے والی دو یونیورسٹیاں

موجود ہیں وہ بلاشبہ بی۔ اے اور ایم۔ اے کی ڈگریاں دیتی ہیں مگر اس تعلیم کو اعلیٰ تعلیم کہنا ہمارے نزدیک محض ناداجب ہے۔ بلکہ وہ علم کی بعض شاخوں میں واسطہ دیجی تعلیم ہے اور بعض شاخوں میں ادنیٰ درجہ کی تعلیم کا رتبہ رکھتی ہے۔ یونیورسٹیوں کے ماتحت کالجوں میں جو تعلیم دی جاتی ہے وہ زیادہ تر کتابی اور دماغی تعلیم سے متعلق ہے۔ مگر اعلیٰ اور اخلاقی تعلیم صرف کتابوں کی تعلیم سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ عمدہ سوسائٹی اس کی تعلیم دیتی ہے۔ بڑی ضرورت ہندوستان میں اعلیٰ درجہ کی دماغی تعلیم کی اور اخلاقی اور معاشرتی حالت کی دینی کی ہے جو ابھی تک نہیں ہوئی۔

### تعلیم اور عملی زندگی

انسان کی تعلیم و تربیت کا ایک بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ زندگی میں کامیاب رہے۔ اور اس کے لیے سرسید کے خیال میں یہ بہت ضروری ہے کہ انسان اس بات کا فیصلہ کرے کہ میں کیا ہوں گا اور کیا کروں گا۔ جب انسان بچپن کی حالت میں ہوتا ہے اور اس امر عظیم کا خود فیصلہ کرنے کے قابل نہیں ہوتا تو اس کے مربیوں کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ خود اس کے لیے اس بات کا فیصلہ کریں اور جب وہ انسان خود اس امر کے فیصلے کے لائق ہوتا تو اس کو اختیار ہو گا کہ خواہ اس فیصلہ کو بحال رکھے اور چاہے منسوخ کر کے خود اس کا فیصلہ کرے۔ تمام مذہب ملکوں میں ایک عام رواج ہے کہ جب بچہ تعلیم پانے کی عمر کو پہنچتا ہے تو اس کے مربی اس امر کا فیصلہ کرتے ہیں اور اس فیصلے کے مطابق اس کی تعلیم و تربیت کا بندوبست کرتے ہیں۔ ایک طالب علم جو ابتدائی تعلیم شروع کرتا ہے جب تک وہ اس کا فیصلہ نہ کرے کہ میں کیا ہوں گا اور کیا کروں گا اس وقت تک اس کو تعلیم میں کبھی کامیابی نہیں ہوتی۔ بہت سے طالب علموں کو ہم دیکھتے ہیں کہ کسی قسم کی تعلیم شروع کرتے ہیں اور پھر اس سے گھبرا کر چھوڑ دیتے ہیں۔ اس کا سبب درحقیقت یہی ہوتا ہے کہ انھوں نے اس بات کو نہ کیا ہوں گے اور کیا کریں گے بخوبی فیصلہ نہیں کیا اور اسی سبب ان میں عزم جزم پیدا نہیں ہوا جو تمام مشکلات کا آسان کرنے والا اور ہر ایک موانع پر غالب

آنے والا ہے۔

زمانہ طالب علمی کے بعد انسان کی زندگی میں ایک ایسا زمانہ آتا ہے جس میں اس امر کا تصفیہ زیادہ تر عظیم الشان ہو جاتا ہے۔ جب وہ اپنی ضروری تعلیم و تربیت سے فائدہ ہوتا ہے اور ایک قسم کی تمیز اور سمجھ حاصل کرتا ہے تب اس کو خود اپنے آپ سے پوچھنا ہوتا ہے کہ میں کیا ہوں گا اور کیا کروں گا۔ اور اس وقت اگر وہ اس کے تصفیہ پر قادر نہیں ہوتا تو ہمیشہ خراب و خستہ رہتا ہے۔ اور اگر بخوبی تصفیہ کر لیتا ہے اور تصفیہ میں غلطی بھی نہیں کرتا تو اس میں عزم جزم پیدا ہوتا ہے اور وہ اس میں ضرورت کا میاب حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ سرسید نے زندگی کو کامیاب بنانے اور صحیح تعلیم و تربیت حاصل کرنے کے لیے یہ بہت ضروری قرار دیا کہ انسان یہ فیصلہ کر لے کہ اس کو کیا بننا اور کیا کرنا ہے۔ یہ فیصلہ کرنے میں حقائق کو ملحوظ رکھا جائے تاکہ فیصلہ غلط نہ ہو اور اس فیصلے کے مطابق پورے عزم کے ساتھ جدوجہد کی جائے تاکہ حصول مقصد میں کامیابی ہو۔ کیونکہ کامیابی کی جڑ اس امر کا صحیح فیصلہ کر لینا ہے کہ میں کیا ہوں گا اور کیا کروں گا۔

### مذہبی تعلیم کی ضرورت

یورپ میں جدید تعلیم کے حامیوں کا ایک گروہ ایسا تھا جو مذہبی تعلیم کو عام تعلیم سے خارج کر دینا چاہتا تھا کیونکہ وہ لوگ اس تعلیم کو باہمی اختلاف کا ذریعہ تصور کرتے تھے۔ اور اس قسم کی عام تعلیم دینا چاہتے تھے جو بلا اختلاف سچ اور فائدہ مند ہو۔ ان لوگوں کے برعکس دوسرا گروہ مذہبی تعلیم کو اصل مقصد قرار دے کر عام تعلیم کو ضمنی حیثیت دینا چاہتا تھا۔ سرسید کو پہلے گروہ سے اختلاف تھا۔ اس لیے کہ مذہبی خیالات کو تمام انسانوں کے دلوں سے نکال ڈالنا جن کی تعلیم میں کوشش مقصود ہے ایک ایسا امر ہے جس کے ہونے کی سیکڑوں برس تک توقع نہیں ہے۔ اس لیے اس گروہ کو کامیابی نہیں ہوئی۔ لیکن دوسرے گروہ نے نہایت کامیابی حاصل کی۔ اور اس کے سبب سے بے انتہا علوم و فنون نے ترقی پائی۔ اور ان لوگوں نے نہ صرف اپنی قوم اور ملک کو فائدہ پہنچایا بلکہ دوسرے دور کی قوموں اور دور دور کے ملکوں کو بھی ہر قسم کی خوبیوں اور فائدوں سے اپنا احسان مند بنایا۔ اور



آئندہ نسلوں کی تعلیم کے لیے کروڑوں روپیہ جمع کر جانے۔ اور کتب خانوں اور مدرسوں اور کالجوں کے بنانے اور یونیورسٹیوں کے قائم کر جانے سے تمام علوم و فنون کا دروازہ کھولا۔ اس طریقے کی کوششوں میں جو نقصان تھا وہ صرف یہ کہ بد تعصبات مذہبی کی ترقی کا اندیشہ تھا۔ مگر اچھی تعلیم نے خود اس نقص کو مٹا دیا۔ بلکہ ضرورت تمدن و معاشرت کے سبب سے تعصبات بہت گھٹ گئے اور بہت سی متعصبانہ رسمیں دور ہو گئیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کی تعلیم کے لیے سرسید کے خیال میں یہ ضروری تھا کہ ان کو جدید علوم و فنون کی مفید تعلیم کے ساتھ ساتھ مذہبی تعلیم بھی دی جائے۔ لیکن مذہبی تعلیم سے ان کا مقصد یہ نہ تھا کہ دو چار ملاں کسی جگہ پڑھانے کو مقرر کر دیے جاویں اور وہی پرانی کڑھائی کتابیں دو چار دس پانچ آدمیوں کو پڑھانے لگیں۔ بلکہ سب سے بڑی ضرورت اس بات کی ہے کہ اول فہمیدہ فہمیدہ، ذی علم و ذی عقل لوگ جمع ہوں اور بعد بحث و گفتگو کے یہ بات قرار دیں کہ اب سلسلہ تعلیم بذکر حالاتِ زمانہ اور بہ لحاظ علوم و فنونِ جدید کے کس طرح پر قائم ہونا چاہیے اور ہماری پرانی اور قدیم تعلیم کے سلسلہ میں کیا کیا تبدیل اور ترمیم کرنی چاہیے اور ہمارا سلسلہ تعلیم کا یہ لحاظ مقاصد مذہبی کس طرح پر قائم ہو۔

ہندوستان میں لوگ مذہبی تعلیم کے تو بڑے حامی تھے لیکن یہ چاہتے تھے کہ ان کی مذہبی تعلیم کا بندوبست بھی حکومت کرے۔ سرسید کا یہ خیال تھا کہ تعلیم کا پورا بوجھ صرف حکومت پر ڈالنا اور خود کچھ نہ کرنا بڑی بے حسی اور بے غیرتی کی بات ہے۔ اور ایسے ملک میں جہاں پچیس کروڑ آدمی بستے ہوں حکومت نہ تو پوری آبادی کو تعلیم دے سکتی ہے اور نہ ایسی پوری تعلیم کا انتظام کر سکتی ہے جس سے ہمارے پورے اغراض حاصل ہو سکیں۔ سرسید کی یہ رائے تھی کہ اہل ہند اپنی مذہبی تعلیم کا انتظام خود کریں۔ چنانچہ امرتسر میں تقریر کرتے ہوئے انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ گورنمنٹ ہر فرد کی مذہبی تعلیم کے قصے میں نہیں پڑ سکتی۔ وہ عام تعلیم کی پالیسی اختیار کرے گی مسلمان مذہبی تعلیم دینا لازمی تصور کرتے ہیں اور ان کا فرض ہے کہ وہ خود مذہبی تعلیم کا انتظام کریں۔ جب تک تمھارے جسم میں جان ہے تم مذہبی تعلیم کو ہرگز نہ بھڑو۔ گورنمنٹ ہماری مدد کر سکتی ہے لیکن ہماری یہ

غرض خود متوجہ ہوئے بغیر پوری نہیں ہو سکتی۔ جب تک ہم اپنے بچوں کی تعلیم اپنے ہاتھ میں نہیں ہم ان کو دونوں طرح کی تعلیم نہیں دلا سکتے۔

### پرانے علوم کی حالت

مسلمانوں کی تعلیم میں سب سے بڑا نقص یہ تھا کہ وہ صرف پرانے علوم تک محدود تھے اور جدید علوم و فنون کا اس میں کوئی دخل نہ تھا۔ یہ مردہ علوم اس قدر پرانے تھے کہ صدیوں سے غیر مفید ہو گئے تھے۔ اور ان کو ایجاد کرنے والے نئے علوم سے جو موجودہ زمانے کے لیے نہایت ضروری اور مفید ہیں واقف تک نہ تھے۔ مسلمانوں نے پرانے علوم جس زمانے میں اختیار کیے تھے اس وقت کے لیے وہ یقیناً مفید تھے اور ان سے نہ صرف مسلمانوں بلکہ یورپ کی قوموں کو بھی بہت فائدہ پہنچا لیکن ان علوم میں چونکہ زمانے کے بدلے ہوئے حالات کے ساتھ ساتھ کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اس لیے یہ رفتہ رفتہ ناقص اور غیر مفید ہو گئے۔ لیکن مسلمان بدستور انہی علوم کو حاصل کرتے رہے اور ان کو اپنے اسلاف کا بڑا کا نامہ سمجھ کر ان سے سرمو اخراج کرنے پر تیار نہ ہوئے۔ سرسید نے مسلمانوں کو یہ بتلایا کہ موجودہ زمانے کے لیے پرانے علوم کافی نہیں ہیں اور نئے علوم حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک زمانہ تھا کہ ہمارے باپ دادا اپنے حاصل کیے ہوئے علوم پر فخر کرتے تھے اور وہ فخر بے شک ہمیشہ رہے گا۔ اور ان لوگوں کے نام عزت سے لیے جائیں گے مگر اس زمانے میں یہ چیز قابل دیکھنے کے ہے کہ کون سی چیز اب ہم کو اور ہمارے ملک کو مفید ہے۔ جس زمانے میں مشرقی علوم ہمارے باپ دادا نے حاصل کیے تھے اس کو ہزاروں برس ہو گئے۔ جو علوم سابق میں جاری اور ایجاد ہوئے تھے ان میں بعض علوم تو باشبہ اب تک سچے ثابت ہوئے ہیں مگر ان میں بھی بہت کچھ ترقی ہو گئی ہے۔ اور بہت سے علوم اب ایسے ایجاد ہوئے ہیں جن کو ہمارے ہمارے باپ دادا نہ جانتے تھے، اور اس زمانے کے لیے مفید اور کارآمد ہیں۔ اگر ہم اس پرانی لکیر کو پیٹنے میں تو گویا ہم موجودہ زمانے سے سیکڑوں برس پیچھے ہٹتے ہیں۔ حالانکہ ہم کو آگے بڑھنا چاہیے۔

مسلمانوں نے اپنے دورِ عروج میں صدیوں تک علوم و فنون کی ترقی میں بہت اہم اور نمایاں حصہ لیا اور دنیا کی مختلف قوموں نے ان کے تعلیمی اداوں سے فائدہ اٹھایا۔ اس زمانے میں مسلمانوں کی خصوصیت یہ تھی کہ وہ علم کو مسلسل ترقی دے رہے تھے اور اس بنا پر دنیا کی دوسری تمام قوموں سے زیادہ ممتاز تھے۔ لیکن جب ان کی علمی ترقیوں کا یہ سلسلہ ختم ہو گیا تو وہ پرانی لکیر کے غیر بن گئے اور علمی دنیا میں ان کی حالت بہت پست ہو گئی۔ اب اس پستی سے نکلنے کی صورت صرف یہ ہے کہ مسلمان جدید علوم کو حاصل کریں۔ اور دنیا کی علمی ترقی میں حصہ لینے کے قابل بنیں۔ مسلمانوں نے علمی ترقی کے مختلف مدارج کیوں کر طے کیے اور علوم کی نوعیت میں کس طرح تبدیلی ہوئی اس کو واضح کرنے کے لیے سرسید نے یہ بتلایا کہ مسلمانوں میں ترقی علوم کا آغاز قرآن مجید کو اول سے آخر تک کجا جمع کر کے بطور ایک کتاب کے لکھنے سے ہوا۔ دوسری منزل ترقی علوم کی یہ تھی کہ لوگ حدیثوں کو جمع کرنے اور حدیثوں کی کتابیں لکھنے پر مجبور ہوئے۔ اس کے بعد علم کلام میں کتابیں تصنیف ہونی شروع ہوئیں اور اس کی ترقی سے مسلمانوں میں علوم کو ترقی ہوئی۔ خلفائے عباسیہ کے عہد میں یونانی علوم کے عربی زبان میں ترجمے ہوئے اور یہ مسلمانوں میں رائج ہو گئے جس سے علوم کی ترقی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ یہ سب دور گزر گئے اور اب علوم کی ترقی کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ جس طرح قدیم یونانی فلسفہ اور حکمت ہم مسلمانوں نے حاصل کی تھی اب ہم فلسفہ و حکمت جدیدہ حاصل کرنے میں ترقی کریں۔ کیونکہ علوم یونانیہ کی غلطی اب علانیہ ظاہر ہو گئی ہے اور علوم جدیدہ نہایت عمدہ اور مستحکم بنیاد پر قائم ہوئے ہیں۔

ایک زمانے میں مسلمانوں نے علوم اور فنون میں ایسی ترقی کی تھی اور ایسی فیاضی سے اپنے علوم سے یورپ کی قوموں کو نفع پہنچایا کہ بڑے بڑے مصنفوں نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ اگر مسلمان ان علوم میں ایسی ترقی نہ کرتے اور ان سے اور قوموں کو ایسا فائدہ نہ پہنچتا جیسا پہنچا تو آج دنیا میں ان علوم و فنون کا نام بھی نہ ہوتا۔ قرطبہ کی یونیورسٹی نے اور بغداد کی یونیورسٹی نے اپنے علوم و فنون کی ترقی کی وجہ سے تمام دنیا میں علم کا آفتاب روشن کر دیا۔ مسلمانوں کی علمی ترقی کے اس زمانہ

میں ان کی تعلیم بھی عمدہ تھی اور ان میں سب خوبیاں بھی موجود تھیں لیکن جب ان میں علوم کی ترقی بند ہو گئی تو ان کی تعلیم بھی ناقص ہو گئی اور ان کی تمام خوبیاں بھی جاتی رہیں۔ علمی اور معاشرتی پستی کی اس حالت سے نکلنے کے لیے سرسید اس بات کو لازمی سمجھتے تھے کہ مسلمان جدید اور مفید علوم و فنون کو حاصل کریں اور علمی ترقی کے اس راستے پر پھر چلنے لگیں جو انھوں نے صدیوں سے ترک کر دیا ہے۔

### انگریزی کی تعلیم

سرسید کے زمانے میں نہ صرف تعلیمی ترقی بلکہ سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی اعتبار سے بھی انگریزی کی تعلیم حاصل کرنے کی بڑی ضرورت تھی۔ ہندوؤں نے اس ضرورت کو محسوس کر لیا تھا اور انگریزی تعلیم حاصل کر کے اس سے فائدہ اٹھا رہے تھے۔ لیکن مسلمان انگریزی سے متنفر تھے اور ان کی یہ نفرت بھی ان کی ترقی کے راستے میں ایک رکاوٹ بن گئی تھی۔ سرسید چاہتے تھے کہ مسلمان انگریزی زبان سیکھنے اور اس کی تعلیم حاصل کرنے پر توجہ کریں اور اس کی ترغیب دلانے کے لیے انھوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ جس زمانے میں جس قوم کی حکومت ہوتی ہے اس زمانے میں اسی کی زبان اختیار کی جاتی ہے۔ اور جس ملک میں جو زبان حکومت کرتی ہے اس ملک میں اسی زبان کا عروج ہوتا ہے اور لوگ اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ خلفائے بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانہ میں عربی زبان کا عروج تھا اور ہر شخص اس زبان کو سیکھنا چاہتا تھا ہندوؤں کے زمانے میں ہندوستان میں سنسکرت کا عروج تھا اور اسی کو لوگ اختیار کرتے تھے۔ اور جب مسلمانوں کی عمارتیں ہندوستان میں ہوئی تو فارسی زبان کا عروج ہوا اور سب نے فارسی زبان میں تعلیم پانا اختیار کیا۔ اب ہندوستان میں انگریزی کی حکومت ہے جس کی زبان انگریزی ہے اور اسی زبان کا عروج ہے۔ اس لیے ہر شخص اس زبان کے اختیار کرنے پر مائل ہے لیکن مسلمانوں نے انگریزی زبان کے حاصل کرنے میں بہت کوتاہی کی ہے جو بڑی غلطی ہے۔

انگریزی زبان سے مسلمانوں کی نفرت کا سبب یہ بھی تھا کہ ان کا بڑا طبقہ انگریزی پڑھنے کو

اسلام کے خلاف سمجھتا تھا۔ سرسید نے اس خیال کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ بہت سے بزرگ انگریزی خواں لوگوں کو بد عقیدہ یا ملحد و دہریہ کہتے ہیں۔ شاید ایسا کوئی ہو جس سے میں واقف نہیں ہوں۔ مگر ایسے لوگوں سے واقف ہوں جو ایک حرف انگریزی کا نہیں جانتے مگر بد عقیدہ ہیں۔ بعض علماء مسلمانوں کو نصیحت کرتے ہیں کہ انگریزی پڑھنے والوں کو آگے جانے دو۔ اگر تم دینی تمدنی ترقی چاہتے ہو تو تمہو اور پچھلے لوگوں سے جا ملو۔ اور یہاں تک پیچھے ہو کہ ہٹتے ہٹتے صحابہ اور نبی آخر الزمان سے جا ملو۔ پیچھے ہٹنا تو آسان ہے۔ مگر صحابہ اور رسول خدا صلعم تک جا ملنا نہایت دشوار بلکہ ناممکن ہے۔ مجھ کو خوف ہے کہ ایسا نہ ہو کہ پیچھے ہٹتے ہٹتے گڑھے میں جا پڑو۔ تاریخ اسلام کی ودق گردانی کرو اور دیکھو کہ جب کبھی مسلمانوں نے علوم مذہبی کے ساتھ علوم دنیوی میں ترقی کی اور دنیا میں دولت و عزت اور شان و شوکت حاصل کی وہی زمانہ اسلام کی ترقی اور جاہ و جلال اور عزت و شوکت کا بکھا جاتا ہے۔ جو علماء کہتے ہیں کہ انگریزی پڑھنے اور علوم جدیدہ میں ترقی کرنے سے مسلمانوں کے ایمان میں خلل آتا ہے ان کو یہ جاننا چاہیے کہ اسلام میں اور دنیوی عزت حاصل کرنے میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ یورپ میں جدید تعلیم نے عیسائیت پر جو بڑا اثر ڈالا تھا اس سے سرسید بخوبی واقف تھے۔ لیکن اسلام کو نئے علوم سے ایسا کوئی خطرہ نہ تھا۔ چنانچہ وہ مسلمانوں کے لیے جدید علوم اور انگریزی کی تعلیم کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم کو بھی لازمی تصور کرتے تھے۔

انگریزی زبان میں تعلیم دینے کے بارے میں سرسید کا یہ خیال تھا کہ جن اسکولوں کا مقصد طلباء کو اعلیٰ تعلیم کے لیے تیار کرنا نہیں ہے وہاں مغربی علوم کو دسی زبان میں پڑھانا ملک کے حق میں بہتر ہوگا۔ لیکن جو اسکول اس لیے قائم کیے گئے ہیں کہ اعلیٰ تعلیم کے لیے بطور ایک زمینہ کے کام دیں وہاں یورپی علوم کو دسی زبان میں پڑھانا مفید نہیں ہو سکتا۔ ہندوستان میں انگریزی زبان کی حکومت ہے۔ اس لیے اس ملک میں دسی زبان کے ذریعہ سے اعلیٰ تعلیم کو ترقی نہیں ہو سکتی۔ سرسید کا یہی وہ نظریہ تھا جس کی وجہ سے انھوں نے اردو یونیورسٹی قائم کرنے کا خیال ترک کر دیا تھا۔ وہ اردو میں اعلیٰ تعلیم دینے اور یونیورسٹی قائم کرنے کے بڑے حامی تھے اور اس کے لیے بہت کوشش کی۔

لیکن جب ان کو یہ معلوم ہوا کہ حکومت ملکہ یونیورسٹی کو ختم کر کے اس کی جگہ اردو یونیورسٹی قائم کرنا چاہتی ہے تو وہ اپنی کوششوں سے دست کش ہو گئے۔ کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اس طرح ملک انگریزی تعلیم سے محروم ہو جائے گا۔ اور یہ محرومی اعلیٰ تعلیم اور علمی ترقی کے لیے نقصان رساں ہوگی۔

### دیس زبان میں تعلیم کی اہمیت

سرسید کے زمانے میں ہندوستان کی کوئی زبان اس قابل نہ تھی کہ اس کو یورپی علوم و فنون کی تعلیم کا ذریعہ بنایا جاسکتا۔ اس وقت علمی ترقی کے لیے مقامی زبانوں کو اعلیٰ تعلیم کا ذریعہ بنانے کے بجائے اس بات کی ضرورت تھی کہ جدید علوم کو ان زبانوں میں منتقل کیا جائے۔ اور اس ضرورت کو محسوس کر کے سرسید نے سائنٹفک سوسائٹی قائم کی تھی جس کا مقصد اردو میں نئے علوم و فنون کی کتابوں کا ترجمہ کرنا تھا۔ ہندوستان کے مخصوص حالات کی وجہ سے سرسید انگریزی کو ذریعہ تعلیم بنانے رکھنے کے اس قدر حامی تھے در نہ وہ اس بات کو خوب محسوس کرتے تھے کہ جو قوم خود اپنی زبان میں تعلیم حاصل کرتی ہے وہ بہت تیزی سے ترقی کر جاتی ہے۔ اور انھوں نے قیام کے زمانے میں انھوں نے جو کچھ دیکھا اس سے اس خیال کی پوری تصدیق بھی ہو گئی جو ناچنے انھوں نے اپنی یہ رائے ظاہر کی کہ انگریز قوم نے جو اس قدر ترقی کی ہے وہ صرف اس بات کا نتیجہ ہے کہ تمام علوم و فنون اسی زبان میں ہیں جو وہ لوگ بولتے ہیں۔ اگر انگریزی زبان میں تمام علوم و فنون نہ ہوتے بلکہ لیٹن میں یا گریک میں یا فارسی، عربی میں ہوتے تو تمام انگریز اب تک ایسے ہی جاہل اور بے علم اور لاکھوں ناخواندہ ہوتے جیسے کہ بد نصیبی سے ہم لوگ ہندوستان میں جاہل ہیں۔ اور آئندہ کو بھی جب تک کہ تمام علوم و فنون ہماری زبان میں نہ ہوں گے ہم جاہل اور نالائق رہیں گے اور کبھی عام تربیت نہ ہوگی۔ انھوں نے جو عام تعلیم، تہذیب و شائستگی اور عمدہ تربیت دیکھی اس سے وہ بے انتہا متاثر ہوئے۔ اور اس کے اسباب واضح کرتے ہوئے انھوں نے یہ بیان کیا کہ اگر انھوں نے ہندوستان میں بعض مقاموں کی زبانیں ایسی گنوا دی ہیں جن پر انگریزی کا اطلاق کرنا مشکل نہ ہے مگر انگریزی زبان انھوں نے ایسی ہی جیسی ہندوستان میں

علی الخصوص شمال و مغربی اضلاع اور صوبہ بہار میں اردو جس کو ہر کوئی سمجھتا ہے۔ اور انگلستان میں تمام ترقی کا باعث صرف یہ ہے کہ تمام چیزیں، تمام علوم، تمام فن جو کچھ ہے قوم کی اسی زبان میں ہے جو عموماً یا قریب قریب عموماً کے بولی جاتی ہے۔ پس جو لوگ حقیقت میں ہندوستان کی بھلائی اور ترقی چاہتے والے ہیں وہ یقیناً جان لیں کہ ہندوستان کی بھلائی صرف اسی پر منحصر ہے کہ تمام علوم اعلیٰ سے لے کر ادنیٰ تک انھیں کی زبان میں ان کو دیے جائیں۔ میری یہ رائے ہندوستان کے ہمالیہ پہاڑ کی چوٹی پر نہایت بڑے بڑے حرفوں میں آئندہ زمانے کی یادگاری کے لیے کھود دیے جاویں کہ اگر تمام علوم ہندوستان کو اسی کی زبان میں نہ دیے جائیں گے تو کبھی ہندوستان کو نجات کی ترسبت کا درجہ نصیب نہیں ہوگا۔

مسلمانوں کے لیے تعلیم کیسی ہو

مسلمانوں کو کس طریقہ پر تعلیم دی جائے یہ اس وقت بہت اہم اور غور طلب مسئلہ تھا۔ اس پر مختلف رائیں تھیں۔ چنانچہ ایک کمیٹی اس غرض سے مقرر کی گئی تھی کہ وہ غور و فکر اور باہمی مباحثہ کے بعد یہ رپورٹ تیار کرے کہ مسلمانوں کی تعلیم کے لیے کون سا طریقہ اچھا ہوگا اور موجود حالات میں اس مقصد کے لیے کون سی تدبیریں اختیار کی جائیں۔ اس کمیٹی کے ممبروں کے سامنے سرسید نے جو بیان دیا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے لیے کس طریقہ تعلیم کو مفید اور اچھا سمجھتے تھے اور ان کی تعلیم میں مختلف طبقوں کے کن کن مقاصد کو ملحوظ رکھنا ضروری تھا۔ اس ضمن میں سرسید نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا کہ تعلیم ہمیشہ کسی ایک خاص مقصد کے لیے نہیں ہوتی اور نہ کسی ایک گروہ کو کثیر کا ہمیشہ ایک ہی مقصد ہوتا ہے۔ بلکہ ایک گروہ کثیر میں سے مختلف جماعتوں کے مختلف مقاصد ہوتے ہیں۔ ہم جس طریقہ تعلیم کے قرار دینے کی فکر میں ہیں وہ ایک بہت بڑے گروہ سے علاوہ رکھتا ہے۔ اور یقینی مختلف جماعتوں کے مختلف مقاصد ہوتے ہیں۔ پس ہم کو ایسا طریقہ تعلیم تجویز کرنا چاہیے جو مختلف جماعتوں کے مختلف مقاصد کے پورا کرنے کو کافی ہو۔ ہم مسلمانوں میں ایک جماعت ایسی ہے جو گورنمنٹ کے اعلیٰ اعلیٰ عہدوں کے حامل

کرنے اور انتظام گورنمنٹ میں شامل ہو کر دنیاوی عزت حاصل کرنے اور اپنے ملک کو فائدہ پہنچانے کی آرزو رکھتی ہے۔ ایک جماعت ایسی ہے کہ اس کو گورنمنٹ کے عہدوں کے حاصل کرنے کا کچھ خیال نہیں ہے بلکہ وہ اپنی قوت بازو سے بذریعہ تجارت یا اجرائے کارخانہ جات کے اپنی معاش پیدا کرنے کی خواہش مند ہے۔ ایک جماعت ایسی ہے کہ وہ صرف اپنی جائداد اور اپنے علاقہ جات کی درستگی کی آرزو رکھتی ہے۔ ایک جماعت ایسی ہے کہ علوم و فنون کو حاصل کرنا اور ان میں واقفیت کامل حاصل کرنا پسند کرتی ہے۔ ایک جماعت ایسی ہے کہ اس کو ان تمام چیزوں سے چنداں تعلق نہیں ہے بلکہ وہ بہ لحاظ اپنی معاوہ کے علوم دین میں دستگاہ کامل حاصل کرنا اور اسی میں اپنی زندگی بسر کرنا چاہتی ہے۔ اور ایک جماعت عوام الناس کی ہے جن کے لیے کسی قدر عام تعلیم کا ہونا ضروری ہے۔ بایں ہمہ ہر ایک کو اپنی اولاد کی نسبت یہ خواہش ہے کہ اس کے عقائد مذہبی بھی درست رہیں اور وہ ادائے فرائض مذہبی سے بھی غافل نہ ہو جاوے پس جب کہ ہم تمام مسلمانوں کی تعلیم کا طریقہ قرار دیتے ہیں تو ہم کو ایسی تجویز کرنی چاہیے جس سے تمام مقاصد مذکورہ اور نیز دیگر مقاصد جو تعلیم سے متعلق ہیں حاصل ہوں۔

سرسید کی رائے یہ تھی کہ مسلمان اپنے تعلیمی مقاصد اسی وقت حاصل کر سکیں گے جب وہ حکومت پر انحصار کرنے کے بجائے خود اس کے لیے کوشش کریں گے اور اپنے مقاصد کے حصول تک حکومت سے اتنی ہی امداد لیں گے جو ان کی مساعی کی کامیابی کے لیے خود حکومت کے قواعد کے مطابق حاصل کرنے کے وہ مستحق ہوں گے۔ کسی قوم کو یہ سب مقاصد جب تک کہ وہ خود ان مقاصد کے حاصل کرنے پر مستعد نہ ہو حاصل نہیں ہو سکتے۔ پس ہم کو اپنے تمام مقاصد کے انجام کو صرف گورنمنٹ ہی پر منحصر رکھنا چاہیے۔ بلکہ یقین کرنا چاہیے کہ ان تمام مقاصد کا گورنمنٹ سے حاصل ہونا غیر ممکن ہے۔ پس ہم کو دو قسم کی تجویز کرنی چاہئیں۔ ایک تو کامل اور پوری، ادنیٰ سے اعلیٰ اور جہ تک تعلیم کی جو ہمارے تمام مقاصد کو پوری کر سکیں اور جن میں ہم کو گورنمنٹ سے اس کی تعمیل کرنے کی کچھ خواہش نہ ہو بلکہ خود اپنی سعی و کوشش سے



اس کا انجام کرنا مد نظر ہو۔ اور دوسری تجویز اس بات کی کرنی چاہیے کہ جب تک کہ ہم اس اول تجویز کو انجام دیں یا اس کو انجام دینے کے لائق ہوں اس وقت تک ان اصول و قواعد سے جو گورنمنٹ نے تعلیم کے لیے مقرر کیے ہیں کیونکر فائدہ اٹھاویں اور ہمارے متعدد مقاصدوں میں سے جو مقصد حاصل ہو سکتے ہیں وہ کیونکر حاصل کریں۔ لوگ خود ہی اپنی تعلیم کا اہتمام کریں اس خیال پر سرسید سختی سے قائم تھے اور ایجوکیشنل کمیشن کے سامنے بیان دیتے ہوئے بھی انھوں نے یہ کہا تھا کہ اگرچہ میرا یہ خیال لوگوں کی عام رائے سے مختلف ہے مگر میں نے پورے غور و فکر کرنے کے بعد یہ رائے قائم کی ہے کہ جب تک لوگ اپنی تعلیم کا اہتمام اپنے ہاتھ میں نہ لیں گے اس وقت تک مناسب طور پر ان کی تعلیم کا انتظام ہونا ممکن نہیں ہے۔ اور ملک کے لیے یہ زیادہ مفید ہو گا کہ گورنمنٹ تعلیم کا تمام تر اہتمام لوگوں پر بھجور دے اور خود اس میں دست اندازی سے بالکل علاحدہ ہو جائے۔

### جدید علوم کی ضرورت

نصاب تعلیم میں تبدیلی بھی ایک اہم مسئلہ تھا اور اس کی ضرورت واضح کرتے ہوئے سرسید نے یہ کہا کہ جب مسلمانوں میں کچھ تعلیم کی تحریک ہوتی ہے تو ان کی سعی ہر شے اسی بات پر مقصود ہوتی ہے کہ وہی پرانا موروثی طریقہ تعلیم کا اور وہی ناقص سلسلہ نظامیہ درس و کتب کا اختیار کیا جاتا ہے۔ مگر میں نہایت سچے دل سے کہتا ہوں کہ وہ محض بے فائدہ اور محض لغو ہیں اور ان سے کچھ بھی قومی فائدہ ہونے کی توقع نہیں۔ زمانہ اور زمانے کی طبیعت اور علوم اور علوم کے نتائج سب تبدیل ہو گئے ہیں۔ ہمارے ہاں کی قدیم کتابیں اور ان کا طرز بیان اور ان کے الفاظ مستعملہ ہم کو آزادی اور راستی اور صفائی اور اصدیت تک پہنچنا ذرا بھی تعلیم نہیں کرتیں بلکہ برخلاف اس کے دھوکے میں پڑنا اور بے چیدہ بات کہنا، جھوٹی تعریف کرنا اور زندگی کو غلامی کی حالت میں رکھنا سکھاتی ہیں۔ اور اس لیے بجائے اس کے کہ مسلمانوں کو ان سے کچھ فائدہ ہو مضرت حاصل ہونے کی توقع ہے۔ اور یہی کس قدر بڑی مضرت ہے کہ

ان کو پڑھ کر عربی فائدہ چیز میں ضائع کی جاتی ہے۔ اپنے اس خیال کو سرسید نے زیادہ واضح طور پر گورکھ پور میں تقریر کرتے ہوئے یوں ظاہر کیا تھا کہ دنیاوی تعلیم ایسی ہونی چاہیے جس سے کچھ دنیا کا کام چلے۔ پس ضرور ہوا کہ ہم وہ دنیاوی علوم اپنی تعلیم میں داخل کریں جو درحقیقت دنیا کے کام کے ہیں۔ اگر ہم صرف یہ مقصد رکھیں کہ وہی پرانا فلسفہ مہبت اور منطق پڑھادیں اور ان علموں سے کچھ سروکار نہ رکھیں جو آج ترقی یافتہ قوموں میں رائج ہیں تو ہم درحقیقت اپنی قوم کے ساتھ کچھ بھلائی نہیں کریں گے۔ جو علوم ہماری قوم میں سات سو برس پہلے تعلیم میں داخل ہوئے تھے اگر آج ہم انھیں علوم پر قناعت کریں تو گویا ہم اپنی قوم کو حال کی ترقی سے سات سو برس پیچھے لے جائیں گے پس ہم کو بڑی مضبوطی سے ارادہ کرنا چاہیے کہ جس قدر علوم دنیاوی تعلیم سے متعلق ہیں مثلاً الجبرا دیوکلڈ، ذوالوجی، جیالوجی، لاجب، مارل فلاسفی، کمیسٹری اور تمام علوم جو ترقی یافتہ قوموں میں رائج ہیں بڑے اہتمام سے اور کامل طور سے تعلیم دیں۔ اپنے اس خیال کے مطابق کہ مسلمان اپنی تعلیم کا خود اہتمام کریں اور یورپ کے نئے علوم سے فائدہ اٹھائیں سرسید نے جدید علوم و فنون کی تعلیم کے لیے ایک ادارہ قائم کرنے کا ارادہ کیا اور برطانیہ کے طرز تعلیم و تربیت کا غائر مطالعہ کر کے مسلمانوں کے لیے ایک کالج قائم کرنے کا منصوبہ بنایا اور بڑی جدوجہد کے بعد اس منصوبے کو عملی شکل دینے میں کامیاب ہوئے۔

## تعلیمی ترقی کے لیے عملی کوششیں

سرسید اس حقیقت کو پوری طرح محسوس کرتے تھے کہ مسلمانوں میں جو خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں ان کا ایک بہت بڑا اور بنیادی سبب عوام کی جہالت اور تعلیم یافتہ طبقہ کی ناقص تعلیم و تربیت ہے۔ اور معاشرہ کی حالت درست کرنے کے لیے جن اصلاحات کی ضرورت ہے وہ اس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتیں جب تک کہ قوم کی تعلیمی حالت کو بہتر نہ بنایا جائے

لیکن اس زمانے میں ہندوستان کے جو حالات تھے ان میں تعلیم کی اصلاح کرنا اور اس کو پھیلانا بڑا ہی مشکل کام تھا۔ ملک پر ایک غیر قوم کی حکومت تھی اور اس سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی تھی کہ وہ پوری قوم کی تعلیم کا انتظام کر سکے گی یا سرکاری مدارس میں مسلمانوں کے لیے جدید تعلیم کے ساتھ ساتھ ابھی اور معینہ مذہبی تعلیم کا بھی بندوبست کرے گی۔ تعلیم کی ترقی میں دوسری رکاوٹ یہ تھی کہ مسلمان قوم تقریباً ایک ہزار سال سے ایک ایسے طرز تعلیم کی پابند تھی آہی تھی جس میں عقلی و نقلی ہر قسم کے علوم کو ایک قسم کی مذہبی نوعیت دیدی گئی تھی اور اس میں تبدیلی کا تصور تک نہ کیا جاتا تھا۔ اسی حالت میں طرز تعلیم اور مروجہ علوم کو بدل کر نئے اور معینہ علوم و فنون سکھانے کے لیے مغربی طرز کے ادارے قائم کرنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ سرسید ان مشکلات کو محسوس کرتے تھے لیکن یہ بھی خوب جانتے تھے کہ جب تک ان مشکلات کو دور کر کے تعلیمی حالت درست نہ کی جائے گی مسلمان کسی صورت میں بھی ترقی نہ کر سکیں گے۔

### مدارس کا قیام

۱۸۳۵ء میں حکومت نے ہندوستان میں انگریزی تعلیم جاری کی۔ ہندوؤں نے تو اس سے پورا فائدہ اٹھایا۔ لیکن مسلمانوں نے اس کی شدید مخالفت کی۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ تعلیمی اعتبار سے بہت پیچھے رہ گئے۔ اور نہ صرف تعلیمی بلکہ معاشرتی اور اقتصادی لحاظ سے بھی مسلمانوں پر اس کا برا اثر پڑا۔ سرسید نے جب یہ حالت دیکھی تو انھوں نے مسلمانوں میں تعلیم کی اشاعت کا ارادہ کیا۔ چنانچہ ۱۸۵۹ء میں مراد آباد میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ اور تعلیم کے بارے میں اردو و انگریزی دونوں زبانوں میں ایک رسالہ لکھا جس میں سرکاری مدرسوں کی تعلیم اور انتظام میں خرابیوں پر اعتراض کیا اور انگریزی تعلیم کی ضرورت اور اس کے فوائد بیان کیے۔ ۱۸۶۲ء میں سرسید نے ایک اور مدرسہ غازی پور میں قائم کیا۔ جس کی عمارت اور اخراجات کے لیے چندہ جمع کیا اور اس کے افتتاح کے موقع پر اس بات کو واضح کر دیا کہ ہندوستان اسی وقت ترقی کر سکے گا جب اس ملک میں بسنے والی قومیں اپنی مدد آپ کرے کے اصول پر عمل

کریں گی اور اپنی تعلیم کا اہتمام اپنے ہاتھ میں لیں گی۔ اس مدرسہ میں انگریزی، اردو، فارسی، عربی، اور سنسکرت کی تعلیم کا انتظام کیا گیا اور اس کے لیے ایک انتظامی کمیٹی بنائی گئی جس میں مسلمان اور ہندو دونوں شامل تھے۔ سرسید کا خیال تھا کہ اس مدرسہ کو کالج بنادیں لیکن اسی سال غازی پور سے ان کا تبادلہ ہو گیا اور یہ منصوبہ پورا نہ ہو سکا۔

### سائنٹفک سوسائٹی

سرسید یہ چاہتے تھے کہ مسلمان جدید علوم و فنون سے واقف ہوں اور پرانے مردہ علوم کے بجائے جوان کے لیے بالکل بے کار تھے نئے اور مفید علوم حاصل کریں۔ لیکن نئے علوم کی کتابیں انگریزی میں تھیں اور مسلمان انگریزی سے نفرت کرتے تھے۔ اس مشکل پر قابو پانے کے لیے سرسید نے یہ تدبیر سوچی کہ نئے علوم و فنون کی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کر کے مسلمانوں میں ان کتابوں کی اشاعت کی جائے۔ اس سے دو فائدے ہوں گے۔ ایک تو یہ کہ مسلمان نئے علوم سے واقف ہونے لگیں گے اور دوسرے ان کو یہ اندازہ ہو جائے گا کہ انگریزی میں کیسی مفید اور کارآمد کتابیں ہیں۔ اس طرح رفتہ رفتہ انگریزی سے ان کی نفرت کم ہونے لگے گی اور وہ اس زبان کو سیکھنے کی طرف مائل ہو جائیں گے۔ اپنے اس خیال کے مطابق سرسید نے ۱۸۶۲ء میں ایک تحریر ”اتمس بخدمت ساکنین ہند در باب ترقی تعلیم اہل ہند“ کے عنوان سے شائع کی جس میں ایک ایسی مجلس قائم کرنے کی ضرورت بیان کی جو اپنے قدیم مصنفوں اور انگریزوں کی مفید کتابیں اردو میں ترجمہ کر کے شائع کرے۔

مجلس کے مقاصد اور اس کی ضرورت سے لوگوں کو بخوبی آگاہ کرنے کے بعد سرسید نے غازی پور میں سائنٹفک سوسائٹی کے نام سے ایک مجلس قائم کی۔ اس وقت کے وزیر ہند سوسائٹی کے سرپرست اور شمال مغربی صوبہ اور پنجاب کے گورنر نائب سرپرست بنائے گئے۔ اور ہندو اور مسلمان رئیس اس کے ممبر بن گئے۔ سوسائٹی نے مفید کتابوں کے ترجمے کا کام باقاعدہ شروع کر دیا اور علمی حلقوں میں اس کی مقبولیت بڑھنے لگی۔ ۱۸۶۴ء میں سرسید کا

تبادلہ علی گڑھ ہو گیا اور سوسائٹی کا دفتر علی گڑھ منتقل کر دیا گیا۔ یہاں سوسائٹی نے بڑی ترقی کی۔ اس کے لیے شاندار عمارت بنائی گئی۔ مستقل عملہ رکھا گیا۔ بڑے بڑے عطیے ملنے لگے۔ اور کافی تعداد میں بہت مفید کتابوں کا ترجمہ کیا گیا۔ ۱۸۶۶ء میں سرسید نے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے سوسائٹی کا ایک مہینہ وار اخبار بھی نکالا جو کچھ عرصہ کے بعد سہ روزہ ہو گیا۔ اس اخبار سے اصلاحی تحریک کو مقبول بنانے میں بہت کام لیا گیا۔ سرسید آخر دم تک اس میں مضامین لکھتے رہے۔ اخبار کا ایک کالم اردو میں ہوتا تھا اور ایک انگریزی میں اور اس میں علمی، اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی ہر قسم کے مضامین شائع ہوتے تھے۔ اور ان موضوعات پر سوسائٹی میں جو کچھ ویسے جانتے تھے وہ بھی اس اخبار میں شائع کر دیے جاتے تھے تاکہ لوگ ان سے زیادہ استفادہ کر سکیں۔ سرسید کی اصلاحی تحریک میں اس اخبار کی بڑی اہمیت تھی اور لوگوں کے خیالات بدلنے اور معاشرہ کی خرابیاں دور کرنے کا احساں پیدا کرنے میں اس نے کافی حصہ لیا۔

### اردو یونیورسٹی کی تحریک

ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت ختم ہونے کے بعد ہندوستان کا برطانوی پارلیمنٹ سے قریبی تعلق ہو گیا اور سرسید کا یہ خیال تھا کہ ہندوستانیوں کو اپنے حقوق حاصل کرنے کے لیے پارلیمنٹ سے ربط قائم کرنا چاہیے۔ اسی مقصد کے تحت انھوں نے ۱۸۶۶ء میں برٹش انڈین اسوسی ایشن قائم کی تھی جس کے ذریعہ ہندوستانیوں کے مفاد و مطالب سے حکومت ہند اور پارلیمنٹ کو آگاہ کیا جاتا تھا۔ سرسید چاہتے تھے کہ ہندوستانیوں کو اردو میں اعلیٰ تعلیم دینے کے لیے ایک یونیورسٹی قائم کی جائے۔ چنانچہ انھوں نے برٹش انڈین ایسوسی ایشن کی طرف سے دائر کرائے و گورنر جنرل ہند سے یہ درخواست کی کہ اعلیٰ درجہ کی تعلیم کا ایک ایسا سرشتہ قائم کیا جائے جس میں بڑے بڑے علوم و فنون کی تعلیم دیسی زبان میں دی جائے۔ اسی زبان میں ان مضامین کا سالانہ امتحان لیا جائے جو کلکتہ یونیورسٹی

میں پڑھائے جاتے ہیں۔ علم کی مختلف شاخوں میں انگریزی میں تعلیم پانے والے طلباء کو بیاقت کے اعتبار سے جو سذیں دی جاتی ہیں وہی دسی زبان میں امتحان پاس کرنے والے طلباء کو بھی دی جائیں۔ اور اس مقصد کے لیے یا تو کلکتہ یونیورسٹی میں اردو کا الگ شعبہ قائم کر دیا جائے یا شمال مغربی اضلاع میں اردو کی ایک یونیورسٹی قائم کی جائے۔ اس درخواست میں یہ بھی لکھا گیا تھا کہ اس غرض کے لیے انگریزی سے اردو میں کتابوں کا ترجمہ کرنے کا کام جہاں تک ممکن ہو سکے گا سائنٹی ٹک سوسائٹی انجام دے گی۔

حکومت نے اس درخواست پر بہت توجہ کی اور گورنر جنرل نے اس تجویز کو پسند کیا۔ ہندوستان کے تعلیم یافتہ اور روشن خیال طبقہ میں جن میں مسلمان اور ہندو دونوں شامل تھے اردو یونیورسٹی قائم کرنے کا خیال بہت مقبول ہوا اور ان میں یہ بحث چھڑ گئی کہ مجوزہ یونیورسٹی لکھنؤ، دہلی اور لاہور میں سے کہاں قائم کی جائے۔ اس دوران میں سرسید کو یہ علم ہوا کہ حکومت کا ارادہ یہ ہے کہ کلکتہ یونیورسٹی کو توڑ کر اس کی جگہ ورنیکلر یونیورسٹی قائم کی جائے اور انگریزی کی تعلیم صرف ثانوی زبان کی حیثیت سے جاری رہے۔ سرسید کو اس خیال سے اتفاق نہ تھا کہ انگریزی کی حیثیت صرف ایک ثانوی زبان کی رہے اور کسی یونیورسٹی میں اس کو ذریعہ تعلیم نہ بنایا جائے۔ وہ اس چیز کو علمی ترقی اور قومی مفاد کے لیے نقصان رسا خیال کرتے تھے۔ اور کلکتہ یونیورسٹی کو ختم کر دینے کے بجائے یہ چاہتے تھے کہ یا تو اس یونیورسٹی میں اردو کا الگ شعبہ قائم کیا جائے جو اردو میں تمام علوم کی تعلیم دے یا اردو یونیورسٹی الگ قائم کی جائے اور کلکتہ یونیورسٹی میں انگریزی میں تعلیم بدستور جاری رہے۔ دوسری طرف اردو کے مخالفوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ حکومت جو یونیورسٹی قائم کرنا چاہتی ہے اس میں مسلمانوں کے لیے اردو اور ہندوؤں کے لیے ہندی زبان مختص کر دی جائے۔ اگرچہ ان لوگوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی اور سمجھ دار ہندو بہت بڑی تعداد میں اردو میں تعلیم کے حامی تھے۔ لیکن کئی

مسائل پر اختلاف ہونے کے باعث اردو یونیورسٹی قائم نہ ہو سکی۔  
برطانوی طرز تعلیم کا مطالعہ

ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم کی اصلاح و ترقی کے بارے میں سرسید کا جو یہ نظریہ تھا کہ مسلمان جدید علوم حاصل کریں اور اس کے لیے خود اسکول اور کالج قائم کریں اس کے مطابق انھوں نے ایک نہایت عمدہ اور جدید طرز کا تعلیمی ادارہ قائم کرنے کا ارادہ کیا۔ ان کا یہ خیال تھا کہ اعلیٰ پیمانے پر جدید قسم کی درس گاہ قائم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ انگلستان جا کر وہاں کے طرز تعلیم سے پوری واقفیت حاصل کریں اور اس کی روشنی میں مسلمانوں کے لیے درس گاہ قائم کرنے کا منصوبہ بنائیں۔ چنانچہ انھوں نے انگلستان کا جو سفر کیا اس کے مقاصد میں ایک بڑا مقصد اس ملک کے طریقہ تعلیم کو دیکھنا اور اس پر غور کرنا بھی تھا۔ اس عرض سے انھوں نے کیمبرج یونیورسٹی کو خود جا کر دیکھا اور بڑی سے بڑی اور چھوٹی سے چھوٹی چیز پر جو یونیورسٹی اور اس کے طرز تعلیم سے علاقہ رکھتی تھی پوری طرح غور کیا اور تمام باتوں کو ذہن نشین رکھ کر ایک ایسا منصوبہ بنایا جو ہندوستان کے مسلمانوں کے حالات کے مطابق اور ان کے لیے مفید ہو۔

انگلستان میں سرسید نے معاشرتی اور تعلیمی امور کا اس نقطہ نظر سے مطالعہ کیا تھا کہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کی حالت کو بہتر بنانے میں کہاں تک مفید ہو سکتے ہیں۔ اور بقول مولانا خاں سرسید کے تمام منصوبے جو وہ ابتدا سے مسلمانوں کی بھلائی کے لیے برابر باندھتے رہتے تھے اس رائے پر آکر مکمل ہو گئے کہ ہندوستان چل کر قوم کی تعلیم کے لیے ایک فمٹن کالج یا فمٹن یونیورسٹی قائم کی جائے۔ انھوں نے دیکھا کہ مسلمانوں کی موشل اور پولیٹیکل حالت درست کرنے کے لیے ایسوسی ایشن قائم کرنا یا کاغذ کی ناؤ سے اس دریا کو طے کرنا کسی طرح ممکن نہیں۔ بلکہ جب تک ان میں انگریزی تعلیم نہ پھیلائی جائے گی ان کی بھلائی کی تمام تدبیریں ایسی ہی فضول اور بے کار ثابت ہوں گی جیسے کسی کھیت میں تخم ریزی سے پہلے آب پاشی کرنا۔ چنانچہ انھوں نے پختہ ارادہ کر لیا کہ اپنی تمام زندگی

اس کام کے لیے وقف کردیں اور اس مقصد کے لیے تمام عداوج جو دلایت میں طے ہونے لگے تھے انھوں نے وہیں طے کر لیے۔ ہندوستان واپس آنے کے بعد سرسید عمر کن کالج کے قیام کی کوشش میں ہمہ تن مصروف ہو گئے۔ اور اس کو اپنا ایک مقصد حیات بنالیا۔

کینٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان

انگلستان سے واپسی کے بعد سرسید کی اصلاحی کوششوں نے ایک پرجوش اور منظم تحریک کی شکل اختیار کر لی۔ اور اپنے مقاصد کی اشاعت کے لیے انھوں نے "تہذیب الاخلاق" جاری کیا جس نے غور و فکر کی صلاحیت رکھنے والے مسلمانوں کو کافی متاثر کیا۔ یہ رسالہ کالج کے قیام کی جدوجہد کو آگے بڑھانے میں بھی بہت کارآمد ثابت ہوا۔ سرسید یہ چاہتے تھے کہ تمام امور پر خوب غور کرنے کے بعد کالج کے منصوبے کو قطعی شکل دی جائے۔ چنانچہ انھوں نے دسمبر ۱۸۷۰ء میں "کینٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان ہندوستان" کے نام سے ایک کینٹی بنائی جس کا کام یہ معلوم کرنا تھا کہ سرکاری کالجوں اور اسکولوں میں مسلمان طالب علم کس لیے کم پڑھتے ہیں۔ علوم قدیمہ ان میں کیوں گھٹ گئے اور علوم جدیدہ کیوں رواج نہیں پاتے۔ کینٹی کے ذمہ یہ کام بھی کیا گیا کہ جب وہ ان امور کے متعلق معلومات فراہم کر لے تو ان کو دور کرنے کی تدبیریں بتلائے اور ان تدبیروں پر عمل کرنے کی کوشش کرے۔ ان مسائل پر تعلیم یافتہ طبقہ کی رائے معلوم کرنے کے لیے اچھے مضمون لکھے والوں کو انعام دینے کا اعلان کیا گیا اور جو مضامین موصول ہوئے ان کی مدد سے سرسید نے ایک رپورٹ مرتب کر کے کینٹی کے سامنے پیش کی۔ اس رپورٹ میں سرسید نے یہ بتلایا تھا کہ کچھ ارسلان اگر نیری تعلیم کے خلاف تعصب کو مسلمانوں کے لیے مضر خیال کرتے ہیں۔ سرکاری مدارس میں مسلمانوں کی تعداد بہت کم ہے اور جن اسباب سے مسلمان ان مدارس میں نہیں پڑھتے ان میں کچھ نادار اور اکثر داری ہیں۔ مسلمانوں کی تعلیمی ضرورتوں کے لیے سرکاری طریقہ تعلیم ناکافی ہے۔ اور مسلمانوں کو اپنی ضروریات کے مطابق اپنی اولاد کی تعلیم و تربیت کا انتظام خود کرنا چاہیے۔ سرسید کی اس رپورٹ میں مجوزہ کالج کی اسکیم بھی شامل تھی اور طریقہ تعلیم کی بھی وضاحت کی گئی تھی۔



## سرکاری اسکولوں سے متفرکے اسباب

حکومت نے انگریزی کی تعلیم جاری کر دی تھی اور وہ چاہتی تھی کہ مسلمان بھی ان مدارس سے فائدہ اٹھائیں لیکن مسلمانوں نے اس طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ تعلیم کی اشاعت کے لیے حکومت طرح طرح سے ترغیب دیتی تھی۔ اور حکومت کے ہاتھ میں مسلمانوں کے کئی بڑے اوقاف بھی تھے جن کی آمدنی تعلیم پر صرف کی جاتی تھی۔ لیکن مسلمانوں کے ان تعلیمی اوقاف سے بھی ہندو ہی فائدہ اٹھاتے تھے اور مسلمان کسی طرح بھی سرکاری اسکولوں میں تعلیم حاصل کرنے پر راضی نہ ہوتے تھے۔ آخر مسلمان سرکاری اسکولوں اور کالجوں میں کیوں نہیں پڑھتے؟ ایک اہم اور غور طلب مسئلہ تھا اور بہت غور و فکر کے بعد اس کے اسباب یہ قرار دیے گئے تھے کہ سرکاری کالجوں اور اسکولوں میں مذہبی تعلیم نہیں دی جاتی اس لیے مسلمان ان میں شریک نہیں ہوتے۔ یہ خیال عام ہے کہ انگریزی اداروں میں تعلیم پانے سے مسلمان طلبہ بالالذہب ہو جاتے ہیں اس لیے مسلمان اپنے بچوں کو ان اداروں میں داخل کرنا پسند نہیں کرتے۔ ان اداروں کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہاں پڑھنے سے اخلاق و آداب خراب ہو جاتے ہیں۔ لڑکے گستاخ اور مغرور ہو جاتے ہیں اور بزرگوں کا ادب و احترام ان کے دلیں سے نکل جاتا ہے۔ چنانچہ لوگ ان اداروں کو سخت ناپسند کرتے ہیں۔ انگریزی اسکولوں اور کالجوں کے خلاف لوگوں میں یہ تعصب بھی موجود ہے کہ شریعت کی رو سے ان میں تعلیم پانا حرام اور ناجائز ہے۔ اور یہ خیال ان اداروں میں مسلمانوں کے داخل ہونے میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ اسکولوں اور کالجوں میں شریف اور ذلیل طبقہ کے لڑکوں میں جو اختلاط ہوتا ہے اس کو پسند نہیں کیا جاتا اور شریف خاندان کے لوگ اس کے بہت مخالف ہیں۔ لوگوں میں یہ خیال بھی ہے کہ اس تعلیم کا کوئی نتیجہ نہیں اور انگریزی تعلیم حاصل کرنے کے بعد بھی اچھی نوکری نہیں ملتی اس لیے لوگ اس تعلیم کو بے فائدہ سمجھتے ہیں۔ انگریزی اسکولوں اور کالجوں میں مسلمانوں کے شریک نہ ہونے کی ایک وجہ افلاس بھی ہے۔ مسلمان عام طور پر مغلس ہو گئے ہیں اور وہ کالجوں اسکولوں کے مصارف برداشت نہیں کر سکتے۔

## کالج قائم کرنے کا فیصلہ

تمام امور پر غور کرنے کے بعد مسلمانوں کے لیے اعلیٰ درجہ کا ایک کالج قائم کرنے کا فیصلہ کیا گیا جس کا اسکیم سرسید نے تیار کر لی تھی۔ کمیٹی کی رپورٹ مرکزی اور صوبائی حکومتوں کو بھی ارسال کی گئی اور ان کو کالج کے قیام سے مطلع کیا گیا۔ گورنر جنرل نے اس پر اپنی مسرت کا اظہار کیا کہ مسلمانوں کی اعلیٰ تعلیم کے لیے اینگلو اورینٹل کالج قائم کیا جا رہا ہے۔ اور صوبائی حکومتوں نے بھی قواعد کے بموجب امداد دینے کا وعدہ کیا۔ کالج کے لیے چندہ جمع کرنے کی غرض سے ایک کمیٹی بنائی گئی جس کا نام ”خزنتہ البصاۃ لتاسیس مدرستہ السلیمن“ رکھا گیا اور اس کمیٹی کے سیکریٹری سرسید بنائے گئے۔ سرسید نے اشتہار دے کر مسلمانوں سے پوچھا کہ مجوزہ کالج کہاں قائم کیا جائے۔ زیادہ تعداد نے علی گڑھ کو پسند کیا اور آخر کار اسی کے حق میں فیصلہ ہوا۔ ۱ فروری ۱۸۶۳ء میں سید محمود نے انگلستان کے اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں کے انتظام اور طریقہ تعلیم کی مش نظر رکھ کر مجوزہ کالج کے لیے ایک اسکیم پیش کی جس کو کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم نے پسند کیا اور اس کی نقلیں مرکزی اور صوبائی حکومتوں کو ارسال کر کے حسب وعدہ امداد کا مطالبہ کیا گیا۔ سرسید نے کالج کے لیے چندہ جمع کرنے کی ہم بڑے زور شور سے شروع کر دی اور اس کے لیے تمام ممکن تدبیریں اختیار کیں۔ سمجھاؤ مسلمان تو اس سے بہت خوش تھے کہ مسلمانوں کے لیے اعلیٰ درجہ کا کالج قائم کیا جا رہا ہے۔ لیکن قدامت پرست اور کوتاہ نظر عناصر نے شدید مخالفت کا ہنگامہ برپا کر دیا اور سرسید اور ان کے رفقاء کے خلاف طرح طرح کی غلط باتیں مشہور کر کے ان کے کافر ہونے کا فتویٰ تک حاصل کر لیا۔ لیکن سرسید اپنی دھن کے پتے تھے اور انھوں نے پورے عزم و استقلال سے اپنا کام جاری رکھا۔

## ابتدائی مدرسہ کا قیام

مجوزہ کالج کے لیے ایک جامع اسکیم پیش کرنے کے ساتھ ہی سید محمود نے یہ تحریک بھی کی تھی کہ مجوزہ کالج کا ماتحت مدرسہ بہت جلد قائم کر دیا جائے تاکہ اس کو لوگوں کے سامنے نمونے کے

طور پر پیش کیا جاسکے۔ دسمبر ۱۸۷۳ء میں کیٹی خواستگار ترقی تعلیم نے یہ تجویز منظور کر لی اور علی گڑھ میں ماتحت مدرسہ قائم کرنے کا فیصلہ کیا گیا تاکہ لوگوں پر یہ ظاہر ہو جائے کہ اس درس گاہ میں کس قسم کی تعلیم دی جاتی ہے اور مخالفوں کا یہ پروپیگنڈا بالکل غلط ہے کہ مجوزہ کالج میں جو تعلیم دی جائے گی وہ اسلام کے خلاف ہوگی۔ ۲۲ مئی ۱۸۷۵ء کو اس مدرسہ کا افتتاح ہوا اور یکم جون سے باقاعدہ تعلیم شروع ہو گئی۔

### کالج کا قیام

ابتدائی مدرسہ قائم ہو جانے کے بعد پوری توجہ کالج کے قیام پر مرکوز ہو گئی۔ سرسید بنشن لیک علی گڑھ آگئے اور وہاں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ اب سرسید نے اپنا تمام وقت اور تمام کوشش اور صلاحیتیں کالج کے لیے وقف کر دیں۔ ۸ جنوری ۱۸۷۷ء کو لارڈ لٹن والسر ائے ہند نے کالج کا سنگ بنیاد رکھا جس کا نام انگریزی میں محمدن ایگنڈا اور نیٹل کالج اور اردو میں مدرسۃ العلوم تجویز کیا گیا تھا۔ کالج کی عمارتوں کے بارے میں سرسید کا شروع ہی سے یہ خیال تھا کہ تمام عمارتیں بہت خوش نما اور نہایت شاندار ہوں تاکہ لوگوں پر اس کا اچھا اثر پڑے اور آئندہ نسلوں کو اپنا ایک با عظمت ادارہ دیکھ کر اس کو قائم رکھنے اور ترقی دینے کا خیال پیدا ہو۔ چنانچہ سرسید بہت شاندار عمارتیں بنوانے لگے جن میں کالج کی متعدد عمارتوں اور اقامت خانوں کے علاوہ ایک بہت بڑی اور خوبصورت مسجد تعمیر کرنے کا منصوبہ بھی شامل تھا اور ان عمارتوں کے لیے روپیہ فراہم کرنے میں سرسید کو بے انتہا کوشش کرنی پڑی۔ مگر وہ اپنے مقصد میں آخر کار کامیاب ہوئے۔

یکم جنوری ۱۸۷۸ء کو کالج کلاسوں کا آغاز ہوا۔ اور مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کا نیا دور شروع ہو گیا۔ جیسا کہ سرسید کا خیال تھا اس کالج میں تعلیم اور تربیت دونوں پہلوؤں کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا۔ نصاب تعلیم میں جدید اور مفید علوم کو داخل کیا گیا۔ اور اس کے ساتھ ہی مذہبی تعلیم کو بھی پوری اہمیت دی گئی۔ طلباء کی تربیت میں اس بات کا خاص طور پر خیال رکھا جاتا تھا کہ وہ ذہنی اور جسمانی ہر اعتبار سے پوری طرح صحت مند ہوں اور ان میں وہ خرابیاں باقی نہ رہیں

جو ہندوستانی معاشرہ میں پیدا ہو گئی تھیں۔ یہ خرابیاں دور کرنے کے علاوہ اس تربیت کا مقصد طلباء میں وہ اوصاف پیدا کرنا تھا جو معاشرہ کی بہتری اور ملک و ملت کی فلاح و ترقی کے لیے ضروری ہیں۔ سرسید کی اس تعلیم و تربیت کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے کالج کے طلباء نے تعلیم کی خوبی، تہذیب و شائستگی، رہنے سہنے کے طریقے، ترقی پسند رجحانات، اچھے اخلاق، مضبوط کردار، دینی اخوت اور روشن خیالی کی وجہ سے رفتہ رفتہ امتیازی حیثیت حاصل کر لی۔ سرسید اس کالج کو یونیورسٹی بنانے کا خیال رکھتے تھے جو ان کی زندگی میں پورا نہ ہو سکا۔ لیکن ان کے بعد اس کالج نے مسلم یونیورسٹی کی شکل اختیار کر لی اور نہ صرف اسلامی ہند بکے پورے ہندوستان میں اپنی نوعیت کا سب سے بڑا ادارہ بن گئی۔

### محمدن ایجوکیشنل کانفرنس

مدرسۃ العلوم کے قیام سے سرسید کی جدوجہد نے تعلیمی اصلاح اور قومی ترقی کی ایک نہایت اہم منزل بڑی کامیابی سے طے کر لی اور ان کے منصوبے عمل حقیقت بن کر سامنے آ گئے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی سرسید کو یہ خیال ہوا کہ صرف ایک کالج قائم کر دینے سے پوری مسلمان قوم کی تعلیم کا مسئلہ حل نہیں ہو جاتا۔ یہ کالج درحقیقت ایک نمونہ ہے اور اسی نمونہ پر ملک کے مختلف صوبوں اور حصوں میں مسلمانوں کے لیے تعلیمی ادارے قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے ایک ایسی تنظیم کی ضرورت محسوس کی جو ملک کے مختلف حصوں کے مسلمانوں کو اس کا موقع دے کہ وہ ایک جگہ جمع ہو کر اپنی قومی تعلیم اور معاشرتی ترقی کے مسائل پر غور اور تبادلہ خیال کر سکیں اور مدرسۃ العلوم کے نمونہ پر متعدد ادارے مختلف حصوں میں قائم کرنے کی کوشش کریں۔ مسلمانوں میں یہ اتحاد عمل اور مقاصد میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے سرسید نے ۱۸۸۶ء میں محمدن ایجوکیشنل کانفرنس قائم کی جس کے مقاصد یہ قرار دیے گئے۔ مسلمانوں میں موزنی تعلیم کو اعلیٰ درجہ تک پہنچانے کی کوشش کرنا۔ مسلمانوں کی تعلیم کے لیے جو انگریزی مدرسے مسلمانوں کی طرف سے قائم ہوں ان میں مذہبی تعلیم کے حالات دریافت کرنا اور تا بعد ورمعدگی سے اس تعلیم

کے انجام پانے میں کوشش کرنا۔ علوم مشرقی اور دینیات کی تعلیم جو علمائے اسلام جا بجا خود دیتے ہیں اس کو تقویت دینا اور اس کو جاری رکھنے کی مناسب تدبیریں عمل میں لانا۔ دینی مکتبوں میں جو تعلیم قدیم طرز پر جاری ہے اس کے حالات کی تفتیش کرنا اور ان میں جو تنزل ہو گیا ہے اس کی ترقی اور توسیع کی تدبیریں اختیار کرنا۔ اور قرآن خوانی اور حفظ قرآن کے لیے جو مکتب جاری ہیں اور جن کو روز بروز تنزل ہوتا جاتا ہے ان کے حالات کی تفتیش کرنا اور ان مکتبوں کو قائم رکھنے اور استحکام دینے کی تدبیریں عمل میں لانا۔

اس کا نفرنس کے بارے میں یہ طے پایا کہ ہر سال کسی مناسب مقام پر اس کا اجلاس ہوا کرے جس میں مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کی تجاویز پر غور کر کے ان کے بارے میں فیصلہ کیا جائے۔ جہاں تک ممکن ہو سکے ہر شہر اور قصبہ میں کا نفرنس کی شاخیں قائم کی جائیں جو اپنے علاقہ کے مدارس و مکتب اور صنعت و حرفت، تجارت اور زراعت کی حالت سے مرکزی دفتر کو مطلع کرتی رہیں۔ اس کا نفرنس نے بہت سی عمدہ تجاویز منظور کیں مثلاً مسلمانوں کی تعلیمی مردم شماری کرنا، قرآن مجید کی تعلیمات کی اشاعت کرنا، اسلامی انجمنوں کے تعاون سے مسلمان طلباء کے لیے وظائف اور تعلیمی سہولتیں ہم پہنچانا۔ سرکاری مدارس میں مسلمانوں کے لیے دینی تعلیم کا انتظام کرنے کی کوشش کرنا۔ تعلیم نسواں کے لیے مذہب اسلام اور طریقہ مشرفائے اہل اسلام کے مطابق مدرسے جاری کرنا۔ مسلمان طلباء کے لیے آسان زبان میں اخلاقی رسالے اور کتابیں شائع کرنا۔ مسلمانوں کی قدیم اور نیا بکتاؤں کا جو کہ اب نادار وجود ہیں پتہ لگانا اور ان کو حاصل کرنا۔ مسلمانوں کی علمی خدمات کے متعلق تحقیقات کرنا اور یورپ کے مورخوں نے مسلمانوں پر جو غلط الزامات لگائے ہیں ان کا نہایت مدلل طور پر جواب دے کر غلط فہمیوں کا ازالہ کرنا۔ کا نفرنس کی تحریک پر بہت سے تحقیقی مقالے اور رسالے لکھے گئے اور متعدد کتابیں بھی شائع ہوئیں۔ اس طرح یہ کا نفرنس مسلمانوں کی علمی سرگرمیوں کا محور بن گئی اور سرسید کی وفات کے بعد بھی روز افزوں ترقی کرتی رہی۔ اس طرح

مسلمانوں کے لیے ایک ملک گیر تعلیمی تنظیم قائم کرنے کے منصوبے کو عملی شکل دی گئی اور تعلیم کی ترقی و اصلاح کی کوششوں میں جو معاشرہ کی اصلاح کے لیے ناگزیر تھیں، سرسید شدید مخالفت کے باوجود کامیاب ہوئے اور معاشری اصلاح و ترقی کا کام کرنے والوں کے لیے قابل تقلید مثال قائم کر دی۔

## ماہنامہ زندگی راپور

آپ کو آپ کی زندگی کا مقصد بتاتا ہے۔  
 ستر آن کی دعوت کو صحیح ترین انداز میں پیش کرتا ہے۔  
 اسلام کی بنیادوں پر ہمہ گیر انقلاب کا مسلم برادر ہے۔  
 وقت کے بائسل نظریات پر مدلل تنقید کرتا ہے۔  
 دنیا کو حقیقی امن اور فلاح کا راستہ دکھاتا ہے۔  
 مسلم زندگی کے بیلے ٹھوس مذاق پیدا کرتا ہے۔  
 اسلام کی زندگی میں مسلمانوں کے مسائل کا حل پیش کرتا ہے۔  
 آپ کے فاضل اوقات کا بہترین ساتھی ہے۔

ہر مہینے ۶۴ صفحات کا قیمتی مجموعہ

اپنے مقام کی کجمنشی سے خریدیے یا ہم کو براہ راست لکھیے

مینجر رسالہ زندگی - راپور - یو پی  
 چند سالانہ پانچ روپے - ششماہی تین روپے - سالانہ پچاس روپے

## مضاربت اور شراکت

موجودہ معاشی نظام کو بدل کر اس کی بجائے اسلامی معاشی نظام رائج کرنے کے لیے قسم قسم کی تجاویز اور عمدہ عمدہ مضامین لکھے جا رہے ہیں۔ اس معاشی نظام کا ایک بنیادی ستون سود ہے۔ سود کو ختم کرنے کا علاج یہ بتایا جاتا ہے کہ اسلامی معاشی نظام میں بینک مضاربت کی بنیاد پر چلائے جائیں گے اس لیے سود وغیرہ کا سوال تک بھی پیدا نہ ہوگا۔ اس حد تک تو یہ بڑی اچھی بات ہے اور نیک تجویز ہے۔ لیکن مقام افسوس ہے کہ جو حضرات یہ نظریہ پیش کر رہے ہیں وہ خود مضاربت کی اصطلاح سے ابھی طرح واقف نہیں ہیں۔ یہ صورت حال عام مضمون نگاروں تک محدود ہوتی تو کوئی بات نہیں تھی۔ بڑے بڑے صاحب علم مضاربت کی تشریح کرتے کرتے شراکت کا مضمون بیان کر جاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ چیز نہ مضاربت کے ذیل میں آتی ہے اور نہ شراکت میں۔ بلکہ مزید الجھن کا باعث بنتی ہے۔ ہم اپنے دعوے کے ثبوت میں ایک مشہور عالم دین کی تحریر پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

”جس طرح تجارت اور صنعت اور دوسرے کاروباری معاملات میں مضاربت جائز ہے۔۔۔۔۔ اسلامی قانون نے تجارت، صنعت اور معاشی کاروبار کے تمام شعبوں میں آدمی کو اس بات کی کھلی اجازت دی ہے کہ وہ نفع نقصان کی شراکت کے اصول پر دوسروں کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کرے۔ ایک شخص دوسرے کو اپنا روپیہ دے سکتا ہے اور طے کر سکتا ہے کہ تو اس سے کاروبار کر نفع یا نقصان میں آدھے یا چوتھائی کا شریک ہوں۔ ایک

شخص دوسرے کو اپنا سرمایہ کسی عمارت کی شکل میں، کسی مشین یا انجن کی شکل میں، کسی موٹر یا کشتی یا جہاز کی شکل میں دے سکتا ہے اور کہہ سکتا ہے کہ تو اس کام کو کر نفع و نقصان میں مبیہراتہ حصہ ہے۔“

چنانچہ وہ لوگ جو یہ دعوے کرتے ہیں کہ وہ اپنا کاروبار اسلامی طرز پر چلاتے ہیں۔ ان کا رو بار ٹیک اسی تحریر کے مطابق چل رہا ہے جس کی تفصیل اوپر دی گئی ہے۔ کسی صاحب کو اگر شک ہو تو وہ کسی ایسے اسلامی طرز پر کاروبار کرنے والے سے دریافت کر کے اپنی تسلی کر سکتے ہیں۔

مضاربت کا مفہوم بیان کرنے سے پہلے ہم یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ وہ واقعہ بھی بیان کریں جب کہ پہلی دفعہ فقہ اسلامی میں سود کی بجائے مضاربت کے استعمال کا ذکر ہوا ہے۔ یہ استدلال قاضی ابویوسف کا رہن منت ہے۔ اعادیت میں بٹائی کو سود قرار دیا گیا ہے۔ قاضی ابویوسف نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا اور اس کی دلیل یہ دی

لأنه عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتباراً بالمضاربة

(مدایہ مجتہبائی جلد ۴ ص ۲۲۲)

کیونکہ یہ مال اور عمل کے درمیان شرکت کا معاملہ ہے اس لیے مضاربت کے اصول پر جائز ہے لیکن افسوس ہے کہ قاضی صاحب کا یہ استدلال تو ان حضرات نے اپنا یا ہے لیکن مضاربت کے صحیح مفہوم سے واقفیت کے بغیر۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جو تعریف ان حضرات نے کی اور جس کے مطابق اسلامی کاروبار چل رہا ہے اس میں بھی سود کا شائبہ باقی رہتا ہے جس کی وضاحت مضاربت کی تعریف سامنے آنے سے خود بخود ہو جائے گی۔

فقہ کی کتابوں میں مضاربت کی تعریف یوں کی گئی ہے :

ہی فی اللغة معبارة عن ان يدفع شخصاً مالا لآخر ليتجرفه على ان يكون الربح بينهما على ما تشر

والخسارة على صاحب المال (الفقہ علی المذہب الاربعہ جلد ۲ ص ۲۲)



یعنی نفع میں مضاربت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو اس شرط پر تجارت کرنے کے لیے مال دے کہ نفع تو (بقدر حصہ) ان میں تقسیم ہوگا لیکن نقصان کا ذمہ دار صرف صاحب مال ہوگا۔<sup>(۱)</sup>

ہم نے اوپر جو اقتباس پیش کیا ہے اس میں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں کہ صاحب تحریر نے غریب کا رندہ کو بھی نقصان میں برابر کا شریک کر دیا ہے۔ حالانکہ فقہاء کے نزدیک نقصان کا ذمہ دار صرف مال کا مالک ہی ہوگا۔ اگر ہم نقصان کا ذمہ دار بھی کا رندہ کو بنائیں تو کیا اس میں ان برائیوں میں ایک برائی نہیں آجاتی جن کو ختم کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے سود کو حرام فرمایا ہے۔

اگر سوچ بچار سے کام لیا جائے تو یہ مسئلہ خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے۔ کوئی کام کرنے والا تب ہی کسی سے سرمایہ لے کر کام کرتا ہے جب کہ خود اس کے پاس کچھ نہ ہو۔ سرمایہ تو اس کے پاس تھا ہی نہیں نقصان کی صورت میں وہ کہاں سے اس کی تلافی کرے گا۔ شریعت میں ان تمام باتوں کا خیال رکھا گیا ہے۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ مضاربت کی مروجہ صورت میں سود کا شائبہ موجود ہے تو اس کی تائید خود انہی صاحب کی ایک اور عبارت سے ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں ”تجارت اور صنعت اور زراعت میں انسان محنت اور ذہانت صرف کرتا ہے اور اس کا فائدہ لیتا ہے۔ مگر سودی کاروبار میں وہ محض اپنا ضرورت سے زائد مال دے کر بلا کسی محنت و مشقت اور صرف کمال کے دوسرے دل کی کمائی میں شریک غالب بن جاتا ہے۔“

۱۔ مضاربت کی اس تعریف پر صرف مذاہب اربعہ ہی کا اتفاق نہیں، اثنا عشری فرقہ بھی اس سے متفق ہے۔ جناب ابو الحسن مضاربت کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ

الربح بینہما والوضیۃ علی المال (الاستبصار فیما اختلف من الاجار للعلوی ج ۲ ص ۱۳۶)

یعنی نفع میں تو دونوں شریک ہوں گے لیکن نقصان صرف مال کا ہوگا۔

اسی لیے تو مضاربت کے متعلق فقہاء نے یہ تصریح کر دی ہے کہ یہ ایک محدود اجازت ہے یعنی جو اصل ایک صورت ہے عام اصول نہیں ہے اور جائز بھی اس صورت میں جب اس جیسے حالات پیدا ہوں گے۔ یعنی جب صاحب مال خود کام کرنے سے عاجز ہوگا۔ شمس الائمہ سرخی فرماتے ہیں :

ان باناس حاجۃ الی عقد المضاربتۃ فصاحب المال قد یكون عاجزاً عن التصرف

بنفسہ (المبسوط جلد ۲ ص ۱۶)

لوگ مضاربت میں ہر کام کرانے کے محتاج ہیں کیونکہ بعض اوقات صاحب مال خود کام کرنا کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔

کام کرنے والے شخص کے اخراجات بھی سرمایہ سے پورے ہوں گے۔ اس کے بعد نفع کی تقسیم ہوگی۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں

ونفقة العاقل من المال فی سفره من طعامه وکسوته وما یصلحہ بالمعروف بقدر

المال (موطا امام مالک جلد ۲ ص ۸۸)

کام کرنے والے حصہ دار کا سفر خرچ مثلاً کھانا، کپڑے اور دوسری معروف چیزیں سرمایہ سے اس کی مقدار کو سامنے رکھے ہوئے لی جائیں گی۔

یعنی ان اخراجات کے بعد اگر نفع ہوگا تو حصہ کے مطابق ان میں تقسیم ہوگا۔ لیکن اگر نقصان ہوا تو کارندہ کوئی ذمہ دار نہیں۔ وہ صاحب مال کے ذمہ پڑے گا۔ جس زمانے میں مضاربت کی اصطلاح وضع ہوئی اور بعض فقہاء کے نزدیک یہ "اذا ضربتم فی الارض" سے لی گئی ہے تو اس زمانے میں کارندہ کی صورت ہی یہی تھی کہ لوگ تجارت کے لیے دوسرے علاقوں میں سفر پر جاتے۔ ہر آدمی تو اس سفر پر جانہیں سکتا تھا اس لیے وہ اپنا مال کسی دوسرے شخص کے حوالے کرتے جسے اخراجات سفر کے علاوہ نفع کا ایک حصہ بھی دیتے۔

ان کی مضاربیت کی تعریف شراکت پر بھی پوری طرح صادق نہیں آتی کیونکہ شراکت میں دونوں شریک سرمایہ اور کام میں بقدر حصہ شریک ہوتے ہیں۔ یعنی دوا زیادہ اشخاص اپنا سرمایہ اکٹھا کر کے پھر کام بھی اکٹھا کرتے ہیں۔

مضاربیت کی اس وضاحت کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ بہت سے اسلامی طریقہ پر کاروبار کرنے والے لوگ نقصان کی صورت میں غریب کارندوں کی جائدادیں اپنے قبضہ کر لیتے ہیں۔ کیوں کہ ان کے پاس رقم تو ہوتی ہی نہیں پھر یہ دیں کہاں سے۔ اور اس طرح سر چھپانے کے ٹھکانوں سے بھی محروم ہو جاتے ہیں۔

ہجرت ہے کہ سود تو ان کے نزدیک حرام عین ہے لیکن اس سے زیادہ خطرناک صورت اسلامی ہے۔ حالانکہ اسلام نے مطلقاً اس کی اجازت نہیں دی۔

## انڈونیشیا

مصنفہ شاہد حسین رزاقی

جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، معاشی و ثقافتی تحریکوں، تعلیمی اداروں، سیاسی جماعتوں، قومی اتحاد و استحکام کی جدوجہد نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ قیمت قسم اول و روپے، قسم دوم ۷ روپے۔

طے کا پتہ :

سکرٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## علمی رسائل کے خاص خاص مضامین

۱۔ معارفِ اعظم گڑھ۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

صدیق حسن

تدوین قرآن

مجیب اللہ ندوی

شریعت کے ضمنی مآخذ

عبد الغنی

موازنۂ اقبال و غالب

انوار احمد سوپاروی

سو پارہ

۲۔ الفرقان۔ لکھنؤ۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

نسیم احمد فریدی

تجلیاتِ مجدد الف ثانی

ابوالحسن علی ندوی

تجدد و مغرب زدگی کے اسباب

محمد تقی امینی

تدوین فقہ کی تاریخ

۳۔ زندگی۔ رامپور۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

سید احمد قادری

شراب

جلال الدین عمری

خدا کا آخری رسولؐ

افضل حسین

طریقہ تعلیم

۴۔ برہان۔ دہلی۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

جوزف شافت۔ مترجمہ فضل الرحمن

جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل

ڈاکٹر محمد عمر

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

۵۔ نوائے ادب۔ مکتبی۔ جولائی۔ ستمبر ۱۹۶۳ء

بارہویں صدی ہجری میں قرآن پاک کے اردو تراجم پروفیسر محمد مسعود احمد  
سعادت یار خاں زنگین اور طہا سب نامہ پی۔ سیٹو ماہو راؤ  
شاہ صدر الدین میسوری سخاوت مرزا

۶۔ طلوع اسلام۔ لاہور۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

پاکستان کس نے بنایا؟ غلام احمد پرویز

۷۔ ترجمان القرآن۔ لاہور۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

تفہیم القرآن جنس اور مسلمانوں کے تعلقات  
ابوالاعلیٰ امودودی عمر فاروق مودودی

۸۔ صحیفہ۔ لاہور۔ جولائی تا ستمبر ۱۹۶۳ء

کھنڈ کا دبستان شاعری اور آتش کی غزل سید وقار عظیم  
احمد نگر کی حکہ چاند سلطانہ کی موت کس طرح ہوئی؟ محمد نصیر الدین ناشمی

۹۔ چراغِ راہ۔ کراچی۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

مجدد الف ثانی کی تحریک احیاء دین نجم الاسلام  
زوجین کے حقوق منتخب الحق

۱۰۔ نگار پاکستان۔ کراچی۔ اکتوبر ۱۹۶۳ء

اردو غزل کا ادلیں مہار — دلی فرمان فتحپوری

۱۱۔ اردو نامہ۔ کراچی۔ جولائی تا ستمبر ۱۹۶۳ء

اردو میں ترکی و منگولی الفاظ ڈاکٹر محمد صابر

تذکرہ نامہ نادم سیتا پوری

برٹش میوزیم میں کلام میر کے نسخے ڈاکٹر عبادت بریلوی

## اردو مطبوعاتِ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ ربوبی :- مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں ماہیتِ نفسِ انسانی، عشقِ عقل، وحی والہام، وحدتِ وجود، احرامِ آدم صورتِ معنی عالم اسباب و جبر و قدر کے بارے میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

تشبیہاتِ ربوبی :- پیر حرم خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی صاحبِ نظر و نگاہ تشبیہوں سے کام لیکر فلسفہٴ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت - ۸ روپے

اسلام کا نظریہٴ حیات :- یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب اسلامک آئیڈیالوجی کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اساسی اصول و عقائد کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریہٴ حیات کی تشریح جدید انداز میں کی گئی ہے۔ قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مسئلہ اجتماع :- قرآنِ سنت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظریہٴ ۳۰ افکارِ غزالی :- امام غزالی کے شاہکار احیاء العلوم کی

تلخیص اور ان کے افکار پر سیر حاصل تجرہ قیمتی :- سرگزشتِ غزالی :- امام غزالی کی "النقذ کا اردو ترجمہ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے

تعلیماتِ غزالی :- امام غزالی نے اپنی بیخیز تصنیف میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جو لائحہ عمل پیش کیا ہے اس کی تہ میں کیا فلسفہ کار فرما ہے یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور قومی تلخیص ہے اور اس کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون :- عبریات اور فلسفہٴ تاریخ کا امام اول ابن خلدون کے تنقیدی، عمرانی اور دینی و علمی خیالات و افکار کا ایک تجزیہ۔ قیمت - ۴۲۵ روپے

مولانا محمد جعفر پھلواری

الدین ایسر :- دین کو ہمارا تنگ نظری نے ایک معصیت بنا دیا ہے ورنہ حضور اکرمؐ کے فرمان کے مطابق دین کی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۳۰ روپے

مقامِ سنت :- وہی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا ضروری ہے

- یاسنت کا؛ مسائل حدیث میں کہاں تک رد و بدل ہو سکتا ہے؛ اطاعت رسول کا کیا مطلب ہے؛ اس کتاب میں ان تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ روپے
- ریاض السنۃ :- ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند حکمتوں، اعلیٰ اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے
- گلستان حدیث :- یہ ان چالیس مثنائیں کی شرح ہے جو زندگی کے بلند اقدار سے تعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام کی تشریح ہیں۔ قیمت ۵۰ روپے
- پہلی انسانیت :- سیرت رسول پر یہ کتاب ایک بالکل نئے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے ناکہ سے نازک مراحل پر آنکھوں نے انسانیت اور اعلیٰ تمدن کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔ قیمت
- اسلام اور مسیحی :- اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو یہ معلوم ہو گا کہ اسلام مسیحی کے متعلق کیا کہتا ہے اور مسلمان اہل دل کا نظریہ اور وہ یہ اس کی وضاحت کیا ہے قیمت ۵۰ روپے
- اندوادی زندگی کے لیے قانونی تجاویز :- نکاح، جہیز، طلاق، تعدد ازدواج، اخلع، ہجر، ترک غرضیکہ ازدواجی زندگی سے متعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق قانونی تجاویز جو اصل اسلام، عدل اور حکمت عملی پر مبنی ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے
- مسئلہ تعدد ازدواج :- تعدد ازدواج جیسے اہم اور پیچیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر کتاب وسنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے
- تحدید نسل :- پاکستان کی آبادی میں ہر سال دو لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وہ مسائل زندگی اور انسانی آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تحدید نسل ضروری ہے اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس مسئلہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے
- اجتماعی مسائل :- شریعت نام ہے قانون کا جو ہر دور میں مینا رہا ہے اور دین اس کی وہ نوع ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتماع اور بعیرت کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے
- زیر دستوں کی آقائی :- مصر کے مشہور مفکر و ادیب طہ حسین کی معرکہ اللہ اور کتاب "الوعد الحق" کا شگفتہ ترجمہ قیمت ۵۰ روپے
- الفخری :- یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مورخ ابن عسقلانی کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شمار معتبر مآخذ میں ہے۔ بے لگ تبصرے اور تنقید کی بنا پر اس کو بڑی اہمیت دی جاتی ہے قیمت ۲۵ روپے

### بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق۔۔ عصری تقاضوں کی روشنی میں حقایق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تقابلی مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخ تصوف :- تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

### مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور رواداری :- قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاد اور عملاً محفوظ کیے ہیں قیمت حصہ اول ۷۲۵ روپے، حصہ دوم ۷۵۱ روپے

سیاست شریعہ :- اسلام نے کج سے جودہ سبکوں پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا۔ جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شریعہ میں قرآن، حدیث، آثار اور روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

اسلام میں عدل و احسان :- قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے باب میں کیا مسلم ہوتا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے مختلف زمانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنایا ہے ان تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۶۰ روپے شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

تاریخ جمہوریت :- قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لیکر عہد انقلاب اور دودھ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقاء، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے جی ایے آئرس کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے

انڈونیشیا :- جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ جس میں تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، سماجی و ثقافتی تحریکوں۔ قومی اتحاد و استحکام کی جدوجہد نئے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات جیسے تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ نظروں کے سامنے آجاتا ہے قیمت قسم اول ۹ روپے، قسم دوم ۷ روپے



لیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گذشتہ  
اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی  
بعیرت افزوں ہیں۔ قیمت ۳۰۵۰ روپے  
اسلام کا معاشی نظریہ :- عہدِ جدید کے معاشی مسائل  
پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے  
کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہدِ رسالت کے تفصیلی  
اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱۰۲۵ روپے  
دینِ فطرت :- اسلام کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے دینِ  
فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کی روشنی  
میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱۰۷۵ روپے

عقائد و اعمال :- عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث  
کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی  
مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ  
مقامِ انسانیت :- مخالفین اسلام کے اس اعتراض  
کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر  
انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادرِ مطلق مان کر  
انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا قیمت ۱۰۲۵ روپے  
خواجہ عبداللہ اختر (سابق رفیقِ ادارہ)

مشاہیرِ اسلام :- تاریخ اسلام کے چند مشاہیر کے  
حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔  
قیمت ۶ روپے

سر سید اور اصلاحِ معاشرہ :- اس کتاب میں بطور  
غوثی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سر سید کے  
زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی  
زوال پذیر قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں  
کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن  
گئیں مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح  
کے لیے سر سید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (ریویج)  
اسلام کی بنیادی حقیقتیں :- اراکینِ ادارہ

اس کتاب میں ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کے چند رفقاء  
نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے  
محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیقِ ادارہ)

اسلام اور مذاہبِ عالم :- مذاہبِ عالم اور اسلام کا  
تقابل مطالعہ کے لیے وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان  
کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۵۰ روپے  
اسلام میں حیثیتِ نسواں :- مساحاتِ جنسی انواع و اقسام  
نزدکی، طلاق، پردہ اور تعدد و ازدواج جیسے مسائل پر  
اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۷۵ روپے  
اسلام کا نظریہ اخلاق :- قرآن اور احادیث کی روشنی  
میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں  
کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

اسلام کا نظریہ تاریخ :- اس کتاب میں یہ ثابت کیا

مذہب اسلامیہ :- مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور

فرد کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ

کے اسباب پر بحث - قیمت :- ۶ روپے

سینل :- مرزا عبد القادر بیدل کی بلند پایہ شخصیت اور

ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت :- ۵۰ روپے

اصول فقہ اسلامی :- قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوق انسانی :- قیمت ۵۰ روپے -

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت :- ۲۵ روپے

ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ)

قرآن اور علم جدید :- اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے

کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ

ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا

ہے - قیمت ۶۰ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم :- اسلام کی نظر میں علم کی کیا

اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے اس

کی وضاحت - قیمت ۲۵ روپے

دیگر تصانیف

تہذیب و تمدن اسلامی :- رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت

اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و

انتقار کی ایک جامع تاریخ ہے - قیمت حصہ اول ۱۰ روپے

حصہ دوم ۵۰ روپے، حصہ سوم ۷ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں :- عبد المجید سارنگ

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برہمن

پاک و ہند کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن

برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و

ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا - قیمت ۱۲ روپے -

مآثر لاہور - سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے :- "ارباب سیف و ستار"

میں قدیم لاہور کے دایوں کا تذکرہ ہے - اور دوسرے حصہ

"صاحبانِ علم و قلم لاہور کے شہنشاہانِ علم و مصنفین شہر"

سے متعلق ہے - ۵۰ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار :- رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے

والے بارہ مسلمان مفکرین اور مدبروں کے سیاسی نظریات

پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریہ مملکت کی بخوبی وضاحت

کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے -

قیمت ۵ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق :- سید احمد رفیق

اقبال کے فلسفہ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور

اخلاقی اقدار کی جو اہمیت ہے اس کتاب میں اس کے

مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجلد ۴ روپے

غیر مجلد ۳ روپے۔

اسلامی اصولِ صحت: ————— فضل کریم فارابی

قرآن کریم اور رسول مقبولؐ نے انسانی صحت کی بقا و تحفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے۔ جن کو سنا سنا کر اس کتاب میں صحت کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۳۰ روپے

## تراجم

طب العرب: ————— حکیم علی احمد نیرودی

ایڈورڈ جی براؤن کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن" کا ترجمہ تشریحات و تفسیلات قیمت ۷۰ روپے  
ملفوظاتِ رومی: ————— عبدالرشید  
یہ کتاب مولانا جلال الدین رومی کی "فیہ مانیہ" کا اردو ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔  
قیمت ۷۰ روپے

حیاتِ محمدؐ: ————— ابوبکی امام خاں نوشہری

مصر کے یگانہ روزگار دانش پرور از محمد حسین میکل کی ضخیم کتاب کا سلسلہ ترجمہ۔ قیمت ۷۰ روپے  
فقہ عمر: مترجم امام خاں۔ یہ کتاب شاہ ولی اللہ کی تالیف رسالہ مذہبِ فادقِ اعظم کا ترجمہ قیمت ۷۰ روپے  
تاریخِ تعلیم و تربیتِ اسلامیہ: محمد حسین زبیری  
ڈاکٹر محمد علی بیگ کی کتاب کا ترجمہ۔ یہ اسلامی عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی اداروں کی مفصل تاریخ ہے۔ (دریخت)

مسئلہ زمین اور اسلام: ————— شیخ محمود احمد  
رضوی مسائل کا حل پاکستان کی سیاسی اور معاشی زندگی کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے کی ایک سچی بلینج ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

مسکح مسلم تاریخ: ————— ابوالامان امتری

اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، مسکح تاریخ اور حقائق کی روشنی میں بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۵۰ روپے  
گرنتھ صاحب اور اسلام: ————— ابوالامان امتری  
گورونانک جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر تھے۔ اور انہوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات اور احادیثِ نبویؐ کو کس طرح پیش کیا ہے۔  
قیمت ۶۰ روپے

اسلام اور تعمیرِ شخصیت: ————— عبدالرشید

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے قرآن پاک نے تعمیرِ شخصیت کے لوازم بہت عام فہم انداز میں بیان کر دیئے ہیں اور رسول مقبولؐ کا مقرر کردہ ضابطہ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر ذریعہ ہے۔ قیمت ۷۰ روپے

ملنے کا پتہ: ————— سکریٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

# PILGRIMAGE OF ETERNITY

*Persified English Translation of Iqbal's "Javid Nama"*

BY

PROFESSOR MAHMUD AHMAD

008 :

"I was particularly impressed by the successful re-creation of atmosphere of the Persian original . . . . It is a laborious effort indeed a commendable achievement."

-- Dr. JAVID IQBAL

" . . . Professor Mahmud Ahmad not only passes muster as a star both in Persian and English, but is also an accomplished Urdu words exhibiting deep sympathy with the spirit of the original . . . ."

— *Pakistan Review*, Lahore

*Royal 8vo., pp. xxviii, 187. Rs. 12.00*

**SOLD BY ALL LEADING BOOKSELLERS**

*Ask for a copy of our complete list of publications :*

**Secretary, Institute of Islamic Culture, Club Road, Lahore—3**

# DIPLOMACY IN ISLAM

By AFZAL IQBAL

**A**N ESSAY ON THE ART  
OF NEGOTIATIONS AS  
CONCEIVED AND DEVELOPED  
BY THE PROPHET OF ISLAM

Demy 8vo., pp. xx, 156. Rs. 10.00

*SOLD BY ALL LEADING BOOKSTORES*

SOON TO BE OUT

## ISLAM IN AFRICA

BY

PROFESSOR MAHMUD BRELVI

Royal 8vo., pp. (app.) 600, maps & illustrations

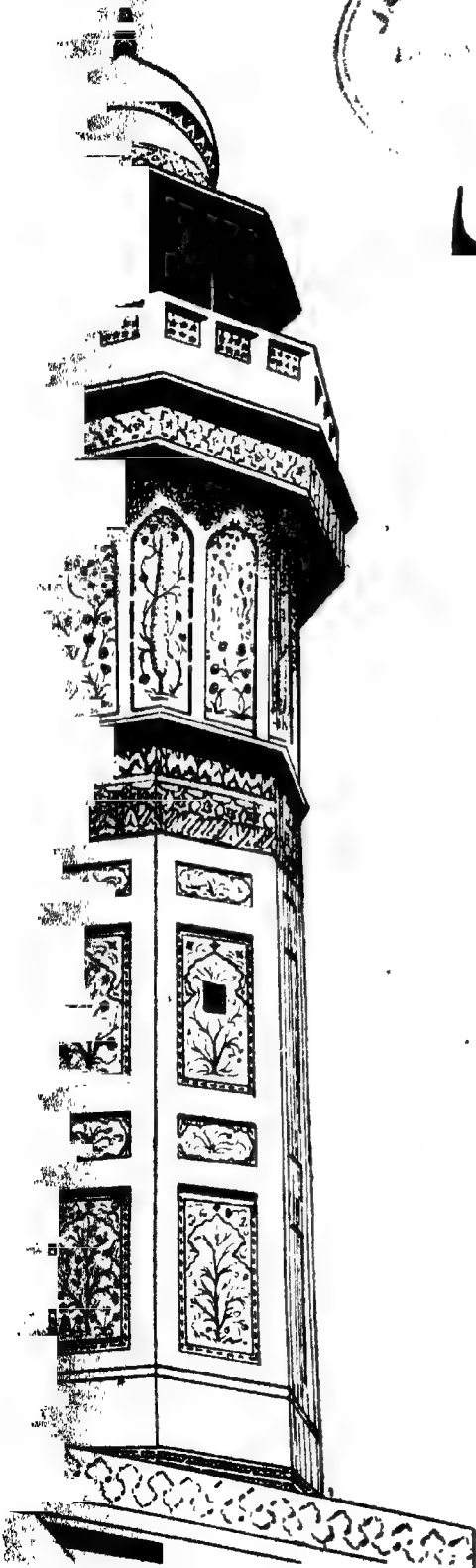
BOOK ORDERS NOW

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE



# ثقافت

دسمبر ۱۹۶۳



ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ - لاہور

## ENGLISH PUBLICATIONS

### ISLAMIC IDEOLOGY

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 12



### ISLAM & COMMUNISM

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 10



### METAPHYSICS OF RUMI

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 3.75



### FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

By Dr. Khalifa Abdul Hakim  
Rs. 0.75



### MUHAMMAD THE EDUCATOR

By Robert L. Gulick  
Rs. 4.25



### QUR'ANIC ETHICS

By B. A. Dar  
Rs. 2.50



### KEY TO THE DOOR

By Captain T. S. Pearce  
Rs. 7.50 ; cheap edition Rs. 4.50

### DEVELOPMENT OF ISLAMIC AND SOCIETY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 12



### WOMEN IN ISLAM

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 7



### ISLAM AND THEOCRACY

By M. Mazheruddin Siddiqi  
Rs. 1.75



### FALLACY OF MARXISM

By Dr. Mohammad Rafiquddin  
Rs. 1.25



### RELIGIOUS THOUGHT OF SA AHMAD KHAN

By B. A. Dar  
Rs. 10



### SOME ASPECTS OF ISLAMIC CULTURE

By Dr. S. M. Yusuf  
Rs. 2.50

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD, LAHORE-3

# ثقافت لاہور

دسمبر ۱۹۶۳ء

جلد ۱۲ ————— شماره ۱۲

ادارہ تحریر

مدیر  
پروفیسر ایم۔ ایم شریف

اداکین

محمد حنیف ندوی محمد جعفر بھلواروی

بشیر احمد ڈار رئیس احمد جعفری

مدیران معاون

شاہد حسین رزاقی عارف ذریح

سالانہ چھ روپے ————— فی پرچہ ۶۲ پیسے

ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور



## ترتیب

۳	محمد حنیف ندوی	تاثرات
۷	مرزا مقبول بیگ بخشانی	سکندر اعظم
۳۹	رفیع اللہ	کیا امام محمد امام ابو حنیفہ کے شاگرد تھے؟
۵۴	عبد الصمد صادم الازہری	امام ابن حزم اور مرزا میر
۶۷	.....	مطبوعات ادارہ

---

مقام اشاعت	مطبوعہ	طابع ناشر
ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب بوڈ، لاہور	دین محمدی پریس، لاہور	پروفیسر ایم۔ ایم شریف

## تاثرات

(مسلسل)

احیاء اسلام کے فکری و عملی تقاضے

ہمارے نزدیک یہ مسئلہ بیک وقت تشریح و تفسیر سے متعلق بھی ہے، اخلاقیات کے دائروں کو بھی متاثر کرتا ہے، اور تہذیبی و تمدنی اقدار کی تیسین و وضاحت میں بھی، اہم کہ دار کا حامل ہے۔ بلکہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہی وہ خشتِ اول یا کونے کا پتھر ہے کہ جس پر پوری تعمیر کے حسن و جمال کا انحصار ہے۔ تو اس میں ذرہ بھر مبالغہ آرائی نہ ہوگی۔ قرآن حکیم میں دونوں قسم کی آیات پائی جاتی ہیں۔ وہ بھی کہ جن میں دنیا کے جمالیاتی پہلوؤں کو ایک ایک کر کے نکھارا اور اجاگر کیا گیا ہے۔ اور خصوصیت سے غور و فکر اور تذبذب و تذکار کی دعوت دی گئی ہے۔ جن میں واضح طور پر بتایا گیا ہے کہ یہ حسین و جمیل نظام مکمل حکمت اور حیران کن ریاضی پر مبنی ہے اور اس میں کوتاہی اور نقص کا کوئی شائبہ پایا نہیں جاتا۔ جن میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ زندگی اتنی اہم، اتنی عظیم اور اس درجہ ایمان و اقدار کی خرد افروز ذمہ داریوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ اس کا متحمل پوری کائنات مادی میں صرف انسان کا دل گردہ ہی ہو سکتا تھا۔ یہی نہیں اس میں ایسی آیات بھی ہیں کہ جن میں زندگی کے نقشوں کو حسین سے حسین تر بنانے کے لیے ہدایات، قوانین اور شرائع کی پوری پوری تفصیلات مذکور ہیں۔ اور جن میں پوری وضاحت سے اس مسئلہ کو طے کر دیا گیا ہے کہ ایمان کے ساتھ عمل سچی دنگ و دو اور جہاد ہی وہ معیار ہے کہ جس کی رو سے کسی شخص کا روحانی، تہذیبی

اور اخروی درجہ متعین ہوتا ہے ۔

اسی طرح قرآن حکیم میں ایسی آیات کی بھی کمی نہیں کہ جن میں دنیا کو متاع غرور و ہود لعب، اور محض عبوری منزل کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے ۔ اور بتایا گیا ہے کہ اصلی اور دائمی زندگی وہی ہے جسے آخرت سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔

یعنی جہاں تک حکمت و دانش کے اس بحر بے کراں کا تعلق ہے جسے ہم قرآن کہتے ہیں اس میں دنیا دوستی اور دنیا دشمنی دونوں قسم کی رُوئیں ساتھ ساتھ اور پہلو بہ پہلو جاری ہیں ۔

لہذا جدید مفسر کا یہ فرض ہے کہ وہ اس پیچیدگی کو دور کرے ، اور ایک ایسا فیصلہ کن قدم اٹھائے کہ جس سے ایک طرف تو یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ اسلام کا حقیقی نصب العین کیا ہے ؟ اور وہ اس گمراہ تہذیب و تمدن کو کس نظر سے دیکھتا ہے ؟ عزت تو قیصر کی نظر سے یا تحقیر و مذمت کی نظر سے ؟ دوسری طرف یہ اس کا بھی رفع ہونا چاہیے کہ قرآن کی اصطلاح میں دنیا کے کیا معنی ہیں ؟ کیا اس عالم رنگ و نہمت پر اس کا اطلاق ہوتا ہے یا نفس و خواہشات کے ادنیٰ تقاضوں پر ۔ اس سوال کا اگر تعلق اخلاقیات اور سماجی تمدن سے یوں ہے کہ اگر یہ عالم بجائے خود مقصود بالذات ہے ، اگر ہمیں یہاں بہر حال رہنا ہے ، اور ہمیں رہ کر روحانی ، تمدنی اور تہذیبی اقدار کو پروان چڑھانا ہے ، اور اپنی اسی گوشت پوست کی زندگی کو مزید آخرت اور ذریعہ فلاح ٹھہرانا ہے ، ہمیں رہ کر قلب و روح کی صیقل گیری کے فرائض انجام دینا ہے ۔ اور فکر و ذہن کے جملہ لطائف و ترقیات کو تابش و نور سے آشنا کرنے کا فرض انجام دینا ہے ۔ تب ہمارے دائرہ اخلاق میں زندگی کے تمام ظہورات داخل ہوں گے ۔ اس صورت میں ایک کاریگر کا وہ عمل جو پیداوار کو بڑھاتا یا انسانی آسائش میں کسی حد تک اضافہ کا موجب ہوتا ہے وہ بھی اخلاقی فعل ہوگا ۔ ایک آرٹسٹ کی وہ فنی تخلیق جو ذوق و روح کی تشنگی کو دور

کرے اور معافی و کیفیت کی دنیا میں پہنچا دینے کا سبب ہو اس پر بھی اخلاقی عمل کا اطلاق ہوگا۔ اور اسی طرح ہم ایک سائنس دان کی ان کوششوں کو بھی اخلاقی و روحانی قرار دیں گے جو وہ اپنی تجربہ گاہ میں بیٹھ کر تہیز کائنات کے سلسلہ میں انجام دیتا ہے۔

اس نقطہ نظر کو اپنانے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم دنیا کی تمام گناہ گروں میں اعتماد، جرأت اور امید درجالیے ہوئے شریک ہوں گے اور وہ سب کام کریں گے جس سے ایک اچھا تمدن ظہور میں آتا ہے۔ ایک بہتر تہذیب پیدا ہوتی ہے اور خوش گو اور ترقی یافتہ معاشرہ تشکیل پاتا ہے۔ مگر اس بنیادی شرط کے ساتھ کہ ان تمام مساعی کا رخ رخصت الہی کی طرف ہو۔ اور ان سب کوششوں کی تہ میں عام بنی نوع انسان کی فلاح و سعادت کا جذبہ موجزن ہو۔

اور اگر اس کے برعکس یہ دنیا محقر ہے، ناقابل اعتماد ہے، یا جس طرح غزالی کہتے ہیں کہ اس کی حیثیت سچ کے اس اونٹ سے زیادہ نہیں کہ جس پر سوار ہو کر ایک مسلمان حج و زیارت سے مشرف ہوتا ہے تو پھر اخلاقیات کے دائرے سے وہ تمام انفرادی و اجتماعی کوششیں خارج ہو جاتی ہیں جن کا تعلق تمدن آفرینی یا زندگی کے گوناگوں تقاضوں کی تکمیل سے ہے۔ اس موقف کو تسلیم کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس دنیا میں ایک ناچار اور مجبور زندانی کی طرح بس چند ہی روز کے لیے رہ رہے ہیں۔ نہ یہ ہمارا مستقل گھر ہے، نہ ہمیں یہاں اعتماد سے رہنا ہے۔ اور نہ اس بات ہی کی ضرورت ہے کہ اس کی ترمیم و آرائش کے لیے کوئی بڑھ چڑھ کر اہتمام کیا جائے۔ یہاں کے تہذیبی مسائل، تمدنی تقاضے سیاسی ہنگامے، اور علمی کاوشیں ہمارے لیے یکسر بے معنی ہیں۔ ہمیں ان سب چیزوں سے دامن کشاں ہو کر اور ان تمام فضولیات سے ہٹ کر اپنی تمام تر کوششوں کو صرف فکر آخرت پر مرکوز کر دینا چاہیے۔

اس مرحلہ پر ہم یہ فلسفیانہ سوال نہیں اٹھانا چاہتے کہ کیا دنیا سے کنارہ کشی کسی

صحت منداخلاقی نظام کو جنم دینے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے یا نہیں۔ اور آیا ”حسن دنیا“ کے بغیر ”حسن آخرت“ کا کوئی تصور ذہن کی گرفت میں آتا بھی ہے یا نہیں۔ ہم اس پوزیشن میں بھی نہیں ہیں کہ غزال کی پیش کردہ تمثیل میں جو کھٹا ہوا گھبلا ہے اس کی نشاندہی کریں۔ اور بتائیں کہ دنیا و آخرت میں جو فاصلہ ہے وہ صرف ادنیٰ و اعلیٰ اقدار کا ہے، یا ذہن فکر اور انداز و نقطہ نگاہ کا ہے جس کو ایمان و عقیدہ کی ایک ہی جست میں طے کیا جاسکتا ہے۔ اس بنا پر سواری یہ دنیا نہیں بلکہ وہ انداز فکر ہے جو ان فاصلوں کو ختم کر دینے میں فائدہ و معاون ہوتا ہے۔ اور پھر جب وہ فاصلے نقطہ نگاہ کی صحت و استواری سے ختم ہو جائیں تو اس دنیا کی حیثیت منازلِ حج میں سے ایک نہایت ضروری اور لائقِ احترام منزل کی ہو جاتی ہے۔ ہم یہاں صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دنیا کے درجہ و موقف کی صحیح صحیح تعیین کس درجہ ضروری ہے اور یہ کہ ہمیں سوچ سمجھ کر اس سوال کا ایسا چچا تاجواب دینا چاہیے کہ جس کی روشنی میں ہم نئی زندگی کا ڈول ڈال سکیں۔

---

# سکندر اعظم

## ایرانِ قدیم میں تیسری حکومت کا بانی

(۳۳۶ ق م تا ۳۲۳ ق م)

مرزین ایران میں حکومت کا تیسرا دور سکندر اعظم سے شروع ہوتا ہے، جس نے ہخامنشیوں کی عظیم ایرانی حکومت ختم کر کے یونانی حکومت کی تاسیس کی۔ سکندر مقدونیہ کے حکمران فیلقوس کا بیٹا تھا جس نے ہخامنشی بادشاہ داریوش اعظم (The Great) کے حملوں کا سدباب کرنے کے لیے نہ صرف یہ کہ بہت بڑی جمعیت پیدا کر لی تھی بلکہ تمام یونانی ریاستوں کو ایک مرکز پر لا کر ان کی قیادت بھی حاصل کر لی تھی۔ ادواب اس کا ارادہ تھا کہ داریوش اعظم سے سابقہ حملوں کا انتقام لینے کے لیے ایران پر حملہ کرے۔ وہ اس عظیم مہم کا آغاز کرنا ہی چاہتا تھا کہ اس کے خلاف سازش ہوئی اور وہ ایک شخص بازانیاس کے ہاتھوں ۳۳۶ ق م میں قتل ہو گیا۔ ولادت سکندر کے مختلف افسانے

عظیم شخصیتوں کی ولادت کے متعلق عموماً طرح طرح کے افسانے مشہور ہو جاتے ہیں۔ اسی قسم کے افسانوی دھندلے سکندر اعظم کی ولادت پر بھی چھائے ہوئے ہیں۔ بعض قدیمی مونیخ

روایات کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یونان کے قدیمی دیوتا زری اوس کی روح نے سکندر اعظم کی شکل میں جنم لیا۔ " فردوسی نے اپنے شاہنامہ میں بتایا ہے کہ سکندر، ایرانی بادشاہ داریوش اعظم کا بیٹا تھا جس نے فیلقوس کی بیٹی سے شادی کی تھی۔ کسی وجہ سے ناراض ہو کر اسے طلاق دے دی۔ وہ ایران سے نکل کر مقدونیہ اپنے والد کے گھر آگئی اور یہاں اس کے بطن سے سکندر نے جنم لیا جس نے شعور کو پہنچ کر ایران کا تخت و تاج حاصل کرنے کے لیے ایشیائی مہم کا آغاز کیا۔ کیونکہ وہ اس کا حقیقی وارث تھا۔ "ابن اثیر نے اسے سکندر ذوالقرنین سے تعبیر کیا ہے۔ نظائی گنجوی نے بھی سکندر نامہ میں اسے سکندر ذوالقرنین ہی بتایا ہے۔ لیکن تاریخ مقدونیہ کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ سکندر نام کے تین بادشاہ مقدونیہ میں ہوئے ہیں۔ سکندر اعظم کے نام سے شہرت حاصل کرنے والا سکندر سوم تھا۔

سب مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ سکندر کی ہوشمندی کا ستارہ بچپن ہی میں اس کی پیشانی پر چمکتا تھا۔ ایک مرتبہ باپ کی عدم موجودگی میں اسے شاہ ایران کے سفیروں کی گمانداری کرنے کا اتفاق ہوا تو اپنی باتوں سے اور اپنی خاطر تواضع سے انھیں اپنا گرویدہ بنالیا۔ خاص کر جو سوالات اس نے پوچھے نہایت معقول تھے۔ مثلاً اس نے اندرون ایشیا کے وسائل آمد و رفت اور بُعد مسافت کے متعلق بہت سی باتیں دریافت کیں۔ وہاں کے حکمرانوں کے حالات سے آگاہی حاصل کی۔ ان کی فوجی طاقت اور ان کے دشمنوں کے معاملات سے واقفیت حاصل کرنی چاہی۔ غرض اس کے سوالوں نے ایرانی سفیروں کو دنگ کر دیا۔

### سکندر کی تخت نشینی

سکندر بیس سال کی عمر میں تخت نشین ہوا۔ جہاں اس نے باپ کی مملکت حاصل کی،

وہاں ایران پر حملہ کرنے کے ارادے بھی دہاتے میں پائے۔

ایران پر حملہ کرنے سے پہلے وہ اپنے باپ کی طرح تمام یونانی ریاستوں کی قیادت حاصل کرنا چاہتا تھا۔ اس کے علاوہ بعض اور بھی داخلی امور تھے جنہوں نے سکندر کو الجھائے رکھا۔

سکندر کی سوہیلی ماں کلیوپٹر کے بطن سے ایک لڑکا تھا۔ کلیوپٹر کا چچا اٹالوس سازشوں کا جال بچھا دینا چاہتا تھا تاکہ سکندر کی بجائے کلیوپٹر کے بیٹے کی تخت نشینی کے لیے راہ ہموار کرے، اس لیے وہ ایشیائے کوچک روانہ ہوا۔ سکندر بھی اس سے بے خبر نہ تھا۔ اس نے اپنے ایک جہل نثار ساتھی مہکاتہ کو ایشیائے کوچک بھیجا کہ اٹالوس کو جیسے بھی بن پڑے مقدونیہ واپس لائے اور اس میں کامیاب نہ ہو تو جہاں بھی ملے اسے قتل کر دے۔

ایجنٹ کے عمران کو بھی اس اُبھرتی ہوئی حکومت کا وجود ناگوار تھا۔ اس نے اپنا اچھی ایشیائے کوچک میں اٹالوس کے پاس بھیجا تاکہ اس کی حمایت حاصل کر کے سکندر کے خلاف متحدہ اقدام کیا جاسکے۔ اس پاس کے علاقوں میں بھی اس نے سکندر کے خلاف رائے عامہ کو ابھارا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فیلیقوس نے جو فوجی دستہ طیس (۷۵۰۰) میں مقرر کر رکھا تھا اسے اہل طیس نے محال باہر کیا۔ اور ہر یونس کے لوگوں نے اعلان کیا کہ وہ سکندر کی مداخلت کو پسند نہیں کرتے۔ مقدونیہ کے بعض ساحلی علاقوں میں بھی سکندر کے خلاف علم بغاوت بلند ہوا۔ سکندر نے شروع میں تسلی (۷۵۰۰) کا رخ کیا اور اہل تسلی کو اپنا ہمنوا بنانے میں کامیاب ہو گیا۔ آخر انہوں نے سکندر کے حق میں ایک قدم اور آگے بڑھایا اور یہ خواہش ظاہر کی کہ سکندر کو یونان کی متحدہ افواج کا سپہ سالار بنا دیا جائے۔ اس کے بعد انہوں نے سکندر کے ساحلی علاقوں کی حمایت حاصل کر کے تھرموپولی کا رخ کیا۔ یہاں یونانی ریاستوں کے نمائندوں کا اجلاس منعقد ہوا جس میں اسپارٹا کے علاوہ تمام یونانی ریاستوں کے نمائندے شامل تھے جن کو سکندر نے ہم نوا بنالیا اور یہ فیصلہ ہوا کہ اسے متحدہ افواج کی قیادت سپرد کر دی جائے۔

اس فیصلے کے بعد سکندر نے ان ریاستوں پر چڑھائی کی جو اس کے خلاف تھیں۔ ایجنٹ



طیلس میں سکندر کی مقبولیت کی اطلاع پہنچی تو وہ سخت نگو مند ہوئے۔ اتھین کے حکمران نے سکندر کے خلاف جو قدم اٹھائے تھے واپس لے لیے۔ یکہ اپنا سفیر اس کے پاس بھیج کر اپنی اداوت کا اظہار کیا۔ اس نے اتانوس کو بھی اس کا کرنا چاہا کہ سکندر کا ساتھ دے لیکن ہکا اسے قتل کرنے میں کامیاب ہو چکا تھا۔ اس کے بعد سکندر نے شمالی ہمایوں کی طرف متوجہ ہونے کے لیے دوسرے ہی سال بقان کی ریاستوں کی طرف پیش قدمی کی اور ان کی اطاعت حاصل کی۔

### طیلس کی تباہی

۳۳۵ ق م میں سکندر نے طیلس کا رخ کیا، جہاں کے حکمران نے سکندر کے خلاف آواز اٹھائی تھی اور مقدونی فوج کے دستوں کو ریاست سے نکال باہر کیا تھا۔ سکندر نے طیلس کا شہر بڑی تیرغ کر کے طیلس کے حکمران کو صلح کے لیے نہایت نرم شرائط پیش کیں لیکن اس نے صلح کی شرائط کو مسترد کر دیا۔ آخر سکندر نے طیلس پر حملہ کیا، جس میں چھ ہزار طیسی باشندے قتل ہوئے اور تیس ہزار قید ہوئے۔ سکندر نے طیلس کے حکمران سے یوں انتقام لیا کہ شہر کے مندروں کو چھوڑ کر سردا شہر تباہ کر دیا۔ اور طیسی حکومت کا کمر خاتمہ ہو گیا۔ اس سخت گیری سے سکندر یونان کے طول و عرض میں جیت بھیلنا چاہتا تھا، جس میں اسے کامیابی ہوئی۔ طیلس کی تباہی کی خبر یونان بھر میں آگ کی طرح پھیل گئی اور اس کا اثر یہ ہوا کہ یورپ سے نکل کر جب وہ ایشیا میں آیا تو جہاں جہاں اس نے مقدونی حکومت قائم کی تھی، کہیں خورش نہ ہوئی۔

### مملکت ایران میں سکندر کو روکے کے اقدام

ایران کی ہخامنشی سلطنت میں اگرچہ زوال کے آثار ظاہر ہو چکے تھے لیکن داریوس سوم ایک آزمودہ کار بادشاہ تھا جس نے ایران کے داخلی حالات کو بگڑنے نہ دیا۔ ایشیائے کوچک کے ایرانی مقبوضات کے والی اس کے وفادار تھے۔ یونانی پیشہ در سپاہیوں کی کثیر تعداد اس کی حامی تھی۔ انی پیشہ در سپاہیوں پر موقوف نہیں، ایشیائے کوچک کی تمام یونانی آبادی داریوش کی پشت پناہ تھی اور ایران کا بحری بیڑا بھی بہت مستحکم تھا۔

داریوش سوم کو جب فینقوس کے قتل کی خبر ملی تھی اور یہ معلوم ہوا تھا کہ اس کا جانشین ایک نو عمر شخص ہے تو وہ کچھ مطمئن ہو گیا تھا لیکن سکندر کی فتوحات کی آوازیں بہت جلد ایران کے گوشوں میں گونجنے لگیں۔ اور جب داریوش نے سنا کہ اہل یونان نے ایران کے خلاف فوج کشی کرنے کے لیے سکندر کو قائد تسلیم کر لیا ہے تو اس نے جنگ کی تیاریاں شروع کر دیں۔ اور یونان کے پچاس ہزار پیشہ ور سپاہیوں کی خدمات بھی حاصل کر لیں۔ بحری جہازوں میں اضافہ کیا۔ یونانی پیشہ ور سپاہیوں کے لشکر کا سپہ سالار مینون کو مقرر کیا جس کے بزرگ معرکے خلاف ایرانی جنگوں میں نمایاں خدمات انجام دے چکے تھے۔

### مینون کی فوج کشی

مینون نے محض مدد اخذ پر اکتفا نہ کی بلکہ جارحانہ اقدام کر کے میسا (۴۷۷ فٹ) کے شہر سیریک (Seric) کو محاصرہ کرنا چاہا۔ اس ارادے سے مینون تیس ہائیٹ کے ساحل کے بلند ترین پہاڑ ایڈاس سے گزر کر سیریک پر حملہ آور ہوا اور اسے فتح کر کے کثیر مقدار میں مال غنیمت حاصل کیا۔

اس اثنا میں سکندر کا ایک سردار پارمینو (Parmenion) مختصر سا یونانی لشکر لیے ہوئے ایشیائے کوچک میں سکندر کا انتظار کر رہا تھا۔ وہ ایشیائے کوچک کے ایک شہر گری نیوم پر حملہ کر کے قابض ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے ایک اور شہر بیٹون کا محاصرہ کیا لیکن مینون نے شکریے ہوئے وہاں پہنچا تو مقدونیوں نے شہر کا محاصرہ ترک کر دیا۔ انہی دنوں ایک مقدونی جو نیل کا راس نے ترداد کے مقام پر ایرانیوں سے جنگ کی لیکن شکست کھائی۔ یہ واقعات ۳۳۵ ق م کے ہیں، جب سکندر اچھی مقدونیہ میں تھا۔

### ایشیائی مہم کا آغاز

۳۳۴ ق م میں سکندر نے ایشیا کو فتح کرنے کی تیاری مکمل کر لی۔ اس مہم کا آغاز اگرچہ بہت مختصر رہا تھا اور جو منصوبے سکندر نے بنائے تھے، ان کے مقابلے میں ساز و سامان بھی ناکافی تھا،

ہم سکندر نے اس وقت تک اپنے سپاہیوں اور ساتھیوں کو وطن سے نکلنے کی اجازت نہ دی جب تک ان کے وسائل آمدنی معلوم نہ کر لیے۔ جن کے وسائل معقول نہ تھے ان کو خود سکندر نے اپنی زمینوں اور جائیدادوں سے حصہ دیا یہاں تک کہ اس کی ذاتی املاک تقریباً تمام تقسیم ہو گئیں۔ سکندر کے ایک شیر ہرڈ کو اس نے پوچھا "اپنے لیے بھی کچھ رکھیں گے یا نہیں؟" تو سکندر بولا "میرے لیے امید کافی ہے۔" اس کی فوج میں تیس ہزار پیادہ اور پانچ ہزار سوار شامل تھے۔ ان میں نصف تعداد اہل مقدونیہ کی تھی اور بقیہ نصف فوج اہل تریہ اور اس پاس کے قبائل پر مشتمل تھی۔ یہ فوج اگرچہ مختصر تھی لیکن سب کے سب آزمودہ کار اور جان نثار تھے۔

سکندر نے شکر ساتھ لے کر ہیلن پانٹ کا رخ کیا۔ دیوٹی دیوتاؤں کے نام پر قربانیاں دیں اور جو سوراوہاں مدفون تھے، انہیں نیازیں دے کر ان کی یاد تازہ کی اور ہیلن پانٹ کو عبور کر گیا۔

سکندر ساحل کے ساتھ ساتھ شمالی جانب بڑھتا گیا تاکہ اپنے بحری بیڑے سے دور نہ رہے بحری بیڑا اس کا مرکز تھا۔ ایٹمن والوں نے سکندر کو کافی تعداد میں جہاز نہیں دیے تھے مبادا یہی بحری طاقت ان کے خلاف استعمال نہ ہو۔ آخر سکندر براعظم یورپ کی آخری سرحد پر پہنچا۔

دیرپائے گرانیک پیرامینوں اور یونانیوں کی جنگ ۳۳۴ ق م

شاہ ایران یہ چاہتا تھا کہ لیڈیہ، فرگیہ اور کاپادوکیہ کے ایرانی سردار ہیلن پانٹ کے ساحل پر جمع ہو جائیں اور سکندر کو سرزمین ایشیا میں پاؤں نہ رکھنے دیں لیکن وہ دیر سے پہنچے۔ اس وقت ممنون نے یہ تجویز پیش کی کہ اب صرف ہی چارہ کار ہے کہ شہر اور دیہات جلا دیے جائیں اور راستے میں سکندر کو جو سد مل سکتی ہے اسے ضائع کر دیا جائے۔ دوسری طرف یورپ میں محاذ جنگ کھولا جائے اور ایمان کی بری اور بحری فوجیں مقدونیہ میں پہنچا دی جائیں۔ لیکن ایرانی

مردادوں نے ممنون کی تجاویز سے اتفاق نہ کیا۔ بالآخر یہ فیصلہ ہوا کہ دریائے گرانیک کے کنارے صف آرائی کریں جو ایشیائے کوچک کا مشہور دریا ہے اور بحیرہ مارموریس جاگرتا ہے۔ چنانچہ دریا کے ایک کنارے پر ایرانی فوجیں آگئیں اور دوسرے کنارے پر مقدونی فوجیں خیمہ زن ہوئیں۔ دو محاذوں کے درمیان اب صرف دیا عائل تھا۔ ایرانی منتظر تھے کہ دشمن دریا کو عبور کرے۔ کہا جاتا ہے دریا بہت گہرا تھا۔ دوسرے کنارے کی ڈھلان بڑی ناہموار تھی۔ ساری فوج کا اس پر ایک دم چڑھنا آسان بات نہ تھی۔ سکندر کے جرنیل پارمینو نے مشورہ دیا آج ویر ہو چکی ہے کل علی الصبح پیش قدمی کی جائے تو مناسب ہوگا۔ سکندر نے جواب دیا پارمینو! دریائے گرانیک سے ڈرنا درءِ دانیال کی توہین ہے جسے ہم نے ہلا کر عبور کر لیا تھا۔ آخر وہ تیرہ سو آدمی ساتھ لے کر دریا میں کود پڑا۔ سامنے سے ایرانیوں کا جم غفیر ان پر تیروں کی بوچھاڑ کر رہا تھا۔ ادھر بانی کا بہادری تھا اور بڑھنے نہ دیتا تھا۔ سکندر اس نے نکالے پیرا دیگا اور سخت جدوجہد کر کے کنارے پر پہنچ گیا۔ کچھ فوج دیا کو عبور کر چکی تھی کچھ دریا میں تھی کہ ایرانی ٹوٹ پڑے۔ سکندر کو اتنی ہمت نہ ملی کہ وہ صف آرائی کر سکتا۔ ایرانیوں کے غروں کا شور قیامت برپا کر رہا تھا اور نیزے تانے ہوئے ایک ایک سوار ایک ایک سوار پر آگرا۔ سکندر کانیزہ لڑتے لڑتے ٹوٹ گیا تو اس نے دوسرا نیزہ لے کر داریوش کے داماد ہرداد (Herdad) پر اس زور سے حملہ کیا کہ وہ گھوڑے سے نیچے آگرا۔ اسی آہٹ میں دزاسس نے سکندر پر حملہ کیا اور اس کا نیزہ سکندر کی خود سے گزر کر اس کے شانے میں آگرا۔ چچکے سے لیڈیہ کے ایرانی حاکم سپرداد نے خبر سے سکندر پر حملہ کیا لیکن کینتوس مقدونی نے توار کے دار سے سپرداد کا ہاتھ قطع کر دیا۔ اس پر سپرداد کے بھائیوں نے سکندر پر تیروں کی بوچھاڑ کر دی لیکن وہ مقابلہ کرتا رہا اتنے میں سکندر کی اور سوار فوج بھی آپہنچی اور تازہ دم مقدونی ایرانی لشکر پر

ٹوٹ پڑے جس سے ایرانیوں کی صفیں دوہم برہم ہو گئیں۔ جنگ میں ایران کے کئی نامور سردار کام آئے اور ان کی سوار فوج نے راہ فرار اختیار کی۔ پھر زیادہ فوج آگے بڑھی لیکن وہ بھی زیادہ دیر مقدونیوں کے سامنے نہ ٹھہر سکی۔

اکثر مدینین کا اتفاق ہے کہ ایرانیوں نے اس جنگ میں بڑی جان نثاری دکھائی اور جب تک ایک ایک سردار نے جان نہ دے دی مقدونی لشکر کو فتح نہ ہو سکی۔ فریگیہ کے سردار نے شکست کی خبر سنی تو اپنا بھڑینے میں بھونک کر خودکشی کر لی۔

### جنگ گرانیک کے اثرات

اس جنگ میں ایشیائے کوچک کے ایرانی مقبوضات کے تمام والی کام آئے تھے اس لیے وہاں کے باشندوں نے یکے بعد دیگرے اطاعت اختیار کر لی۔ سکندر نے اپنے سالار کا لاس کو وہاں کا حاکم مقرر کیا۔ اس کے بعد اس نے لیڈیہ کے شہر ساردو کا رخ کیا جہاں کا والی شہزادہ تھا۔ اس کے قائم مقام بہترین نے نہایت بزدلی دکھائی اور دوسائے شہر کو ساتھ لے کر سکندر کے استقبال کو آیا اور شہزادہ شہر کے خزانے اس کے حوالے کر دیے۔ شہر ساردو پر قبضہ سکندر کے لیے بڑی اہمیت رکھتا تھا۔ یہاں کا قلعہ بہت مستحکم تھا اس کے ارد گرد ناقابلِ تمیز تین فصیلیں تھیں یہاں اگر ایرانی فوجیں متحد ہو جاتیں تو محاصرہ بہت طویل پکڑتا۔ یہاں کے والی شہزادہ نے ایرانی حکومت کی کمزوری کی وجہ سے تین اہم اختیارات اپنے ہاتھ میں لے رکھے تھے، وہی والی تھا، وہی فوج کا سپہ سالار تھا اور وہی دبیر اعلیٰ تھا۔ سکندر نے یہ تینوں اہم اختیارات الگ الگ کر کے مختلف افسروں کے سپرد کر دیے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سکندر نے اپنے تسلط کو مستقل کرنا چاہا تھا۔

گرانیک کی جنگ میں جو یونانی کام آئے ان کی قربانی کی یادگار قائم کرنے کے لیے سکندر نے حکم دیا کہ ان کے مجسمے مقدونیہ کے شہروں میں نصب کیے جائیں تاکہ اہل یونان

کو معلوم ہو سکے کہ جن لوگوں نے یونان کے لیے جانیں دی ہیں، یونان انہیں فراموش نہیں کر سکتا۔ اس نے مالی غنیمت کا بہت سا سا زوسا مان مختلف ریاستوں میں بھجوا دیا۔ تین سو زونہ بکتر اہل ایتھنز کو بھجوائے اور ہر ایک پر یہ کندہ کر دیا کہ یہ سکندر پسر فیلیپس اور یونانیوں نے جن میں لاسد میون شامل تھے ایشیا میں بسنے والے میچوں سے لڑائی میں چھینے تھے۔

### دوسرے ایرانی مقبوضات

سادہ پر قبضہ ہونے کے بعد سکندر اب ایشیا کے کوچک کے دوسرے ایرانی مقبوضات کی طرف رجوع کرنا چاہتا تھا کہ اپنے باؤں مقبوطی سے جاملے اور پھر اطمینان سے مشرق کی طرف بڑھے۔ افسس کے حاکم نے خود ہی سر تسلیم خم کر لیا۔ لیکن (مسکند و غلام) کافی مستحکم شہر تھا۔ گرائیک کے میدان سے جو فوج کچی کچی تھی وہ ٹی ٹس میں ڈیرے ڈالے پڑی تھی۔ سکندر نے ٹی ٹس کا محاصرہ کر لیا۔ یہاں کے لوگ حوصلہ مند تھے کیونکہ ہمنوں نے مزید فوج شہر کی حفاظت کے لیے بھیج دی تھی۔ یہاں کی فوج نے ابتدائی حملوں کا بہادری سے جواب دیا آخر سکندر نے دیوار کو ب مشینوں سے دیواروں میں شگاف کر دیے اور مقدونی لشکر قلعہ میں داخل ہو گیا۔ شہر میں بہت لوٹ مار ہوئی اور اکثر ہائی شہر اسیر ہوئے لیکن ان میں جس قدر یونانی تھے انہیں آزاد کر دیا گیا بلکہ انہیں سکندر نے اپنی فوج میں شامل کر لیا اور غیر یونانیوں کو غلام بنا کر شہر بہ شہر فروخت کر دیا۔

### ہالی کارناسس کی تہنجر

ٹی ٹس کی فتح کے بعد اب یونانی فوج کا ہدف ہالی کارناسس تھا جو ایرانی مقبوضہ کا یہ کامشہور شہر تھا۔ اس کے قدرتی محل وقوع نے اسے نہایت محفوظ مقام بنا دیا تھا۔ اس کے علاوہ دو نہایت مستحکم قلعے بھی تھے۔ یہ شہر ہمنوں کا صدر مقام تھا جو داریوش کی طرف سے بحری

مقامات کا دالی تھا۔ اور ایران کا بحری بیڑا اس کے ماتحت تھا۔ ہمنون نے اس کے استحکام کے لیے غیر معمولی اقدامات کیے ہوئے تھے اس لیے ہالی کارناسس کو مسخر کرنا آسان نہ تھا۔

ہالی کارناسس کے ارد گرد ایک بہت بڑی خندق بھی تھی جس کی چوڑائی ۳۰ فٹ تھی اور گہرائی ۱۵ فٹ تھی۔ مقدونیوں کے لیے اس خندق کو عبور کرنا بہت دشوار تھا۔ چنانچہ اس خندق کو پُر کرنے کا فیصلہ ہوا اور نہایت عرق ریزی سے انھوں نے خندق کو پُر کر دیا۔ پھر دیوار کو ب مشینوں کے ذریعے قلعہ کی دیواروں میں شکاف ڈال دیے۔ مقدونی لشکر نے قطعے میں داخل ہونا چاہا لیکن ہمنون کی موجودگی کی وجہ سے ایرانی لشکر قوی دل تھا اور تازہ دم فوج کی کمک بھی بدستور مل رہی تھی اس لیے انھوں نے قلعہ کی حفاظت کے لیے پُر زور مدافعت کی۔ دن بھر نہایت خونریز لڑائی ہوئی لیکن قلعہ فتح نہ ہو سکا۔ رات کے وقت ہمنون مقدونی پاسانوں کو غافل پا کر قلعہ سے باہر آیا اور دشمن نے قلعہ کو بی اور محاصرے کے لیے جو تعمیرات تیار کی تھیں انھیں آگ لگا دی۔ اس موقع پر شدید لڑائی ہوئی جس میں طرفین کا بہت جانی نقصان ہوا۔ آخر ہمنون نے امرائے لشکر سے مشورہ کرنے کے بعد یہی مناسب سمجھا کہ شہر کو آگ لگا دے اور خود فوج سمیت دو مضبوط قلعوں میں پناہ گزین ہو جائے۔ اس لڑائی میں سکندر کے سپاہی کثیر تعداد میں کام آئے تھے اس لیے اس نے ان قلعوں کو مسخر کرنے کا ارادہ طے کر دیا۔ ہالی کارناسس سے سکندر نے اپنے شاہی شدہ سپاہیوں کو رخصت دی اور ان کو کہا گیا کہ موسم بہار میں واپس آجائیں اور زیادہ سے زیادہ لگھوٹ ہمراہ لائیں۔

سکندر اب لشکر لیے ساحل سمندر کے ساتھ ساتھ آگے بڑھا اور یونان اور مقدونیا کے متعدد شہروں کو مسخر کر لیا تاکہ ان مقامات سے ایران کو بحری امداد نہ مل سکے۔ اس صوم سے فارغ ہو کر سکندر پھر شمالی جانب پسٹیا (ہضتہ مقدونیہ P) کی طرف بڑھا جہاں اسے ہاری قبائل کا سامنا کرنا پڑا۔ ان قبائل کو سپا کے سکندر نے فریگیہ کا رخ کیا اور اسے مسخر کر کے وہاں اپنا نظام حکومت قائم کیا۔ فریگیہ کے دارالسلطنت گوردیم میں وہ سپاہی جو رخصت

بد گئے ہوئے تھے مع سنے رنگہ رلوں کے چار ہزار کی تعداد میں شکر سے آئے۔

گورڈیم میں سکندر کو ایک پیشین گوئی ملے آئی تھی۔ پیشین گوئی یہ تھی کہ گورڈیمس ویوتا کے رتھ کے رے جو شخص کھول لے گا ایشیا کا تاج اسی کے سر پر رکھا جائے گا۔ سکندر تو ہم پر تھا وہ گرہیں کھولنا چاہتا تھا۔ گرہیں کھولنے کے لیے رتھ کی طرف بڑھا۔ مقدونی اور یونانی یہ دیکھنے کے لیے کہ سکندر گرہیں کھولنے میں کامیاب ہوتا ہے یا نہیں اس کے ارد گرد جمع ہو گئے۔ رتھ کو جو کچھ اس طرح باندھا گیا تھا کہ اس کا سر انہیں ملتا تھا۔ آخر سکندر نے تھوڑے سے گرہیں کاٹ دیں۔

### ممنون کی وفات

سکندر ساحل سمندر کے تمام علاقے فتح کر چکا تو ممنون نے باقی فوج کو جمع کیا اور یہ مغربہ بنایا کہ مقدونیہ اور یونان میں محاذ جنگ قائم کیے جائیں تاکہ ایشیا پر مقدونی لشکر کا دباؤ کم ہو جائے چنانچہ اس نے کیوس (ممفٹ) پر حملہ کر کے اسے محضر کر لیا۔ اس کے بعد اس نے جزیرہ بس بس کا رخ کیا اور اس جزیرہ کے تمام مشہور شہر سوائے مٹی لین (Mylae) کے فتح کر لیے۔ اب وہ مٹی لین کی طرف متوجہ ہوا لیکن زندگی نے ساتھ نہ دیا راستے ہی میں بیمار ہو گیا اور کچھ عرصہ صاحب فرائض رہ کر فوت ہو گیا (۳۲۳ ق م) اس کی وفات سے شاہ ایران کو ناقابل تلافی نقصان ہوا۔

سکندر نے آگے بڑھنے سے پہلے یہ مناسب سمجھا کہ بس بس جزیرے میں جہاں جہاں ایران کے فوجی دستے موجود ہیں، انہیں بحال باہر کیا جائے تاکہ یونان میں کوئی فتنہ سر نہ اٹھانے پائے چنانچہ اس نے ایک سہ سالہ فوج دے کر جزیرے میں بھیجا اور ایران کے فوجی دستوں کو ٹھکانے لگا دیا۔



## کیلکیہ کے پل سے سکندر کا عبور

ہمنوں کی موت کو فال نیک سمجھ کر سکندر نے کیلکیہ (Constantinople) کا رخ کیا۔ یہ شہر پل سے تقریباً ڈیڑھ فرسنگ کے فاصلے پر تھا جس کو پار کر کے شہر میں داخل ہوتے تھے۔ پل بہت تنگ تھا اور چار آدمی مل کر بشکل اس پر سے گزر سکتے تھے۔ یہاں کا حاکم ارسان تھا جسے دربار ایران نے متعین کیا ہوا تھا۔ ارسان نے پل کی حفاظت کرنے کی بجائے شہر کو آگ لگا کر اسے ویرانے میں تبدیل کر دیا تاکہ سکندر یہاں سے رسد وغیرہ حاصل نہ کر سکے۔

## سکندر کی بیماری

یہاں ایک چشمتہ تھا جو چشمتہ رسید نوس کے نام سے موسوم تھا۔ اس کا پانی پہاڑ کی بلندیوں سے نیچے گرتا تھا۔ ارد گرد سرسبز درخت اُگتے تھے۔ اس کا پانی گرمیوں میں بھی نہایت سرد ہوتا تھا۔ سکندر نے شدت گرمی کی وجہ سے چاہا کہ اس چشمے میں نہالے۔ چشمے میں اترتے ہی وہ بے ہوش ہو گیا۔ ملازموں نے اسے باہر نکالا تو اس پر موت کا سکوت طاری تھا۔ مرض کا شدید حملہ ہوا تھا۔ اس ناگہانی حادثے سے سکندر کے ساتھیوں کو سخت صدمہ ہوا۔ اب وہ اس کی زندگی سے ناامید ہو رہے تھے۔ سکندر کی بیماری نے طول کھینچا۔ طبیبوں کو سخت پریشانی تھی۔ کوئی دوا کارگر نہ ہوتی تھی۔ آخر جب حالت نازک ہو گئی تو حکیم فیلقوس نے ایک دوا تیار کی یہ دوا سخت تیز تھی اور خطرے سے خالی نہ تھی۔ اس کے دو ہی نتیجے ہو سکتے، صحت یا موت۔ ٹھیک اسی وقت مقدونی سپہ سالار پارمینو نے سکندر کو ایک رقعہ لکھا کہ ”فیلقوس سے خبردار رہنا۔ یہ شخص دارا سے مل گیا ہے اور نہ کثیر کے لالچ میں تمہاری جان لینے پر آمادہ ہے۔“ اس رقعے کو پڑھ کر سکندر نے اسے تکیے کے نیچے رکھ دیا۔ اتنے میں فیلقوس دوا بنا کر لایا۔ سکندر نے بڑے اطمینان سے دوا اپنی مشروع کی اور ساتھ ہی پارمینو کا خط نکال کر فیلقوس کے ہاتھ میں دیدیا۔ یہ منظر بھی دیکھنے کے لائق ہو گا کہ

ادھر سکندر دوائی پڑ رہا ہے جس کے متعلق سکندر کو محتاط رہنے کی اطلاع دی گئی ہے اور ادھر فینفس اس اطلاع کو پڑھ رہا ہے۔ دونوں نے ایک دوسرے کو دیکھا مگر مختلف جذبات کے ساتھ۔

برحال تقدیر کو یہ منظور نہ تھا کہ ایک عظیم فاتح جو ایشیا کو فتح کرنے کے ارادے سے مقدونیہ سے چلا تھا اب ایشیا کے دروازے پر پہنچ کر دم توڑ دے۔ آخر فینفس کی دوا سے اٹھ بیٹھا اور قدرت کا منشا پورا ہو کر رہا۔

### سکندر اور داریوش ایسوس کے میدان میں

سکندر کی فتوحات روز بروز بڑھ رہی تھیں لیکن ابھی تک ایسی کوئی لڑائی نہ ہوئی تھی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ایرانی لشکر کا مقابلہ ایرانیوں کے بس کی بات نہیں۔ ایسی لڑائی ایسوس (مسعود) کے میدان میں ہوئی (۳۳۳ ق م)۔

ایسوس کیلکیہ کا بڑا اہم شہر تھا۔ داریوش ہر قیمت پر اس کی حفاظت کرنی چاہتا تھا۔ داریوش کی فوج میں ایک مقدونی آئین تاس ملازم تھا۔ اس نے داریوش کو مشورہ دیا کہ وہ پہاڑیوں اور جنگ میدانوں میں اپنی فوج کو نہ لے جائے کیونکہ فوج کی تعداد خواہ کتنی ہی زیادہ ہو قلیل تعداد دشمن کی ایسے مقامات پر منسوب کر لینا آسان نہیں۔ داریوش نے اس مشورے کو درخور اعتنا نہ سمجھا اور کیلکیہ کی طرف کوچ کیا۔ اور سکندر کے عقب میں یعنی ایسوس پہنچا۔ سکندر کو اطلاع ملی تو اس نے لشکر کے سالاروں کو جمع کیا اور کہا جنگ کا دیوتا تمہارے ساتھ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ داریوش کے لاتعداد لشکر کو ایک تنگ میدان میں لے آیا ہے جو پہاڑ اور سمندر کے درمیان واقع ہے۔ یہاں ایرانی لشکر کی کثرت کام نہ دے سکے گی۔

سکندر ایسوس پہنچ گیا۔ اس کی انتہائی آرزو تھی کہ کسی تنگ میدان میں ایرانی لشکر سے سامنا کرے

انہوں کی آرزو پوری ہو گئی۔ لیکن وہ انتہائی فکر مند اور بے چین تھا۔ کیونکہ صرف ایک رات باقی تھی۔ مہج کو وہ جنگ ہونے والی تھی جس کے نتیجے پر سکند کی تخت کا فیصلہ تھا۔ ایشیا کا تاج پہننے کا یا ناکام رہ کر جان دیدے گا۔ اپنی فتوحات اسے ایک ایک کر کے یاد آتی تھیں لیکن یہ معلوم نہ تھا کہ کل فتح و ظفر کی نیم کس کے پرچم کو لہرائے گی۔

صبح طلوع ہوئی ایروس کے میدان میں جس کے شمال میں پہاڑ اور جنوب میں صلیب سکندرون ہے، اندر سافٹ اس کی بمشکل دو میل ہو گئی، یورپ اور ایشیا کے دو طاقتور لشکروں کا آمناسامنا ہوا۔

سکند اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر فوج کی صفوں کے سامنے آیا اور یہ پُر سوز اور جذباتی تقریر کی:

”ہم وطن اور یورپ میں تم نے جس مقام پر قدم رکھا فتح و نصرت نے تمہارا اخیر مقدم کیا۔ اب تم ایشیا کی سرزمین میں آئے ہو۔ ایشیا اب تمہیں کامیابی کا تاج پہنانے کو تیار ہے۔ یہ ملک ترکہ یا ایلیر یہ نہیں کہ تم اپنی قوتوں کو بہاؤں میں صرف کرتے رہو، یہ مشرقی دنیا ہے، جہاں کی سرزمینیں سرسبز اور جہاں کی دولت فراہم ہے۔ یہ دنیا اب تمہیں درختے میں مٹے گی۔ تمہیں یاد ہے کہ داریوش اعظم اور خشایارشد نے تم سے آب و خاک طلب کی تھی۔ ایرانیوں نے تمہارے معبدوں کی اینٹ سے اینٹ بجائی تھی، تمہارے اباؤ اجداد کی دولت لوٹی تھی۔ تمہاری تقدیر کا فیصلہ دربار ایران میں ہوا کرتا تھا۔ آگے بڑھو اور ان عورتوں کا زیور اتار لو، اس کا اشارہ ایرانی سرداروں کی طرف تھا جو گے میں ہار زیب تن کیے ہوئے تھے۔ دونوں طرف سے حملے کے بلکل بچنے لگے۔ ایرانیوں کے فلک شگاف غروں سے ایسا معلوم

ہوتا تھا کہ زمین پر لرزہ طاری ہو گیا ہے۔ ایرانیوں کی تعداد چھ لاکھ بیان کی جاتی ہے۔ لیکن فوج کا بہت بڑا حصہ میدان جنگ میں گنجائش نہ ہو سکے کی وجہ سے جنگ میں حصہ نہ لے سکا۔ تیروں کی بوجھا اس طرح ہو رہی تھی جیسے فضا پر ٹنڈی دل چھایا ہوا ہے۔ پھر نیزوں سے وار ہونے لگے پھر تلوار پر تلوار پڑنے لگی۔ میدان تنگ میں فوجوں کی کثرت تھی اس لیے کسی کا کوئی وار خالی نہ جاتا تھا۔ ہر سپاہی

فتح کے خیال سے بڑھ بڑھ کر وار کر رہا تھا۔ داریوش کے بھائی نے دیکھا کہ سکندر داریوش کے چہرہ پر  
 رتھ کی طرف بڑھ رہا ہے تو اپنے سواروں سمیت سکندر پر حملہ کیا اور سکندر کے متعدد ساتھیوں کو  
 مار گرایا۔ ادھر سکندر نے داریوش کے محافظوں کو نہایتیخ کیا۔ گھسان کی جنگ جاری تھی۔ کشتوں  
 کے پٹے لگ رہے تھے۔ داریوش کے رتھ کے گھوڑوں کو زخم آئے تو وہ بدگ گئے داریوش نے  
 یہی مناسب سمجھا کہ میدان جنگ سے نکل جائے۔ چنانچہ ایک تازہ دم گھوڑے پر سوار ہو کر مارو  
 فراد اختیار کی اور فرات کو عبور کر کے ایران کی سرحد پر پہنچ گیا۔ ایرانی فوج میں بھگدڑ مچ گئی۔ کچھ  
 پیادہ بھاگ رہے تھے کچھ دشمن کے تیروں اور نیزوں کا نشانہ بن رہے تھے۔ آخر فتح سکندر کی ہوئی  
 کہا جاتا ہے کہ اس جنگ میں ایرانی فوج کے ایک لاکھ سپاہی مارے گئے۔ لیکن بعض مورخین اس تعداد  
 کو بہت مبالغہ آمیز بتاتے ہیں۔

مقدونی لشکر نے ایرانیوں کی لشکر کا کو غارت کیا اور کروڑوں کا مال غنیمت سکندری فوج  
 کے ہاتھ لگا۔ البتہ دارا کا جیہڑ شاہی جس میں پُر شکوہ ساز و سامان اور سونے چاندی کی افراتچی اٹھوں  
 نے سکندر کے لیے محفوظ کر دیا۔

سکندر نے گھوڑے سے اترتے ہی اسلحہ اتارا اور یہ کہہ کر غسل خانے میں جانا چاہا کہ لاؤ اب لڑائی  
 کا گر دو غبار داریوش کے حمام میں پاک کریں۔ یہاں اس نے سونے چاندی کے سینکے، لوٹے اور عطردان  
 دیکھے جو صنعت کاری کا نہایت عمدہ نمونہ تھے۔ پھر عود و عنبر کی خوشبو سونگھی جس سے وہ مقام ہلک  
 رہا تھا۔ آخر وہ ایک وسیع اور بلند شامیانے کے نیچے آیا جس میں سیکڑوں زرق برق کرسیاں و درباروں  
 کے لیے بچھی ہوئی تھیں۔ ہٹ کر اس نے ساتھیوں کی طرف دیکھ کر کہا بادشاہی اسی کا نام ہے۔ داریوش

۱۔ سائیکس، ہسٹری آف پرتیا: جلد دوم: ص ۲۵۲

۲۔ آرڈر بیٹوراجنڈ: ہسٹری آف اینڈینٹ پرتیا: ۲۹۰

۳۔ پرتانک: ہسٹری آف ایران و روم: ۱۲۰

کی مکہ اور دو بیٹیاں شاہی خیموں میں تھیں جن سے سکندر کمال احترام سے پیش آیا اور ان کی حفاظت کے لیے خاص قابل اعتماد مقدونی افسر مقرر کیے۔

فتح کے دوسرے دن سکندر نے جنگ میں نمایاں کام کرنے والوں کو دل کھول کر داد دی اور ان پر انعام و اکرام کی بارش کی۔ زخمیوں کے دلوں پر ہمدردی کی مرہم دکھی۔ اور مرنے والوں کو شامانہ اعزاز سے انوداع کی۔

سکندر کی فتح نے ایران کو اب صرف اپنے پہاڑوں تک محدود کر دیا۔ اس سے یونان کی عزت کو چار چاند لگے۔ اور حکومت ایران کے حوصلے پست ہو گئے۔

### تجیرِ شام

سکندر نے اپنے جرنیل پارمینو کو تسلی کی سوار فوج دے کر دمشق بھیجا کہ وہاں جو خزانہ داریوش نے بچھ دیا تھا اسے اپنے تصرف میں لے لے۔ اس نے دمشق کو مسخر کر لیا اور خزانہ شاہی پر قابو پا لیا۔ اس کے بعد وہ شام کی طرف متوجہ ہوا جس کی حدود مصر سے عرب تک پھیلی ہوئی تھیں۔ اہل شام نے دمشق کی تسخیر کی خبر سنی تو شام کے تمام علاقوں کے سرداروں نے سکندر کی اطاعت اختیار کر لی۔

### فینیقیہ کی طرف پیش قدمی

دمشق فتح ہوا اور شام کے تمام علاقوں کے سرداروں نے جوشاہ ایران کی طرف سے مقرر کیے گئے تھے، اطاعت اختیار کر لی تو سکندر ۳۲ ق م میں بحیرہ روم کے ساحل کے ساتھ ساتھ فینیقیہ کی طرف بڑھا جو داریوش کی بحری طاقت کا مرکز تھا۔ داریوش اس وقت بابل میں تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ سکندر کے ساتھ سفارتی تعلقات قائم کرے اس لیے ایک مراسلہ دے کر اپنا سفیر سکندر کے پاس بھیجا۔ اس میں دوستانہ روابط قائم کرنے کی تجویز پیش کی اور اس کی والدہ، ملکہ اور دولہا کیوں کو واپس بھیج دینے کی استدعا کی۔ مراسلے میں ایران و مقدونیہ کی قدیم دوستی کا ذکر کیا اور یہ بھی لکھا کہ ملوکانہ رواج قائم کرنے کی خواہش ایک بادشاہ، بادشاہ ہی سے کر سکتا ہے۔ یہ ایک پُر وقار خواہش تھی اور ایک

پُر وقار انداز میں اس کا اظہار کیا گیا تھا۔ سکند نے اس کے جواب میں غرور و نخوت سے بھرا ہوا جواب اپنے سفیر کے ہاتھ بھیجا۔ خط کا مضمون حسب ذیل ہے۔

”تمہارے اباؤ اجداد مقدونیہ اور یونان میں خارت گری کرتے رہے حالانکہ کسی نے تمہیں آزاد نہیں پہنچایا تھا۔ تم نے میرے باپ کے مخالفین کو ملک بھیجی۔ تم نے سازشیوں کو ابھار کر میرے باپ کو قتل کر دیا۔ اور اس کے متعلق لوگوں کو خط لکھ کر فخر کا اظہار کیا۔ ایرانی آئین کو بالائے طاق رکھ کر تم نے ایران کا تخت و تاج حاصل کیا اور خود اپنی رعایا پر ظلم کیے۔ تم نے میرے خلاف جنگ کرنے کے لیے یونانیوں کو رشوت دی۔ تم نے چاہا کہ یونان کے امن و امان کو تباہ کر دو جو میری وجہ سے اہل یونان کو حاصل ہوا۔ میں نے تمہارے خلاف تلوار اٹھائی ہے کیونکہ تم نے عداوت کا آغاز کیا ہے۔ اب میں نے تمہارے جرنیلوں پر فوج پالی ہے اور تمہاری مملکت کے اہم ترین علاقوں کو مدد دیا ہے تو تم مصالحت کا ہاتھ بڑھاتے ہو۔ تمہاری مملکت پر دیوتاؤں نے مجھے اختیار دیا ہے۔ ایشیا کا ملک اب میں ہوں۔ تم میرے پاس نہ کہ خراج عقیدت ادا کرنے کی خواہش کا اظہار کرو۔ اگر تمہیں یہ خدمت ہو کہ تمہارے ساتھ نادر و اسلوک کیا جائے گا تو تم اپنے رفقا کو میرے پاس بھیجو تاکہ میں ان سے عہد و پیمان کروں۔ اس کے بعد تم میرے دربار میں چلے آنا اور اپنی ماں، بیوی اور والدہ کیوں کی رہائی یا کسی اور بات کے لیے استدعا کرنا۔ تمہاری یہ استدعا قبول کر لی جائے گی اور جو بھی انصاف کا تقاضا ہو گا اس پر عمل کیا جائے گا۔ آئندہ مجھے جو مراسلہ بھیجو تو یہ سمجھ کر بھیجنا کہ میں ایشیا کا بادشاہ ہوں۔ مجھے برابر کا حکمران سمجھ کر خط نہ بھیجنا۔ اگر میرے ایشیا کا بادشاہ ہونے میں ابھی کچھ شبہ ہے تو ٹھہر دو میرے ساتھ جنگ کرو۔ فرار اختیار نہ کرنا کیونکہ تم جہاں بھی جاؤ گے میں تمہارے پیچھے آؤں گا۔“

صور کی تسخیر

فینیقیہ کا ایک اہم ترین شہر صور (صور) ایک جزیرے پر واقع تھا۔ اس کے ارد

گرد بست او پچی دیواریں تھیں۔ یہاں "ملکات" دیوتا کا مجسمہ تھا جسے سکندر اپنے بزرگوں میں سے بگھتا تھا۔ اس نے صور کے حکمران سے دیوتا کے حضور عقیدت پیش کرنے کی اجازت چاہی لیکن وہ رضا مند نہ ہوا۔ اس نے پیغام بھیجا کہ حکومت صور غیر جانبدار ہے۔ اس شہر میں وہ نہ ایرانیوں کو داخل ہونے کی اجازت دے گا نہ یونانیوں کو۔ سکندر نے یہ جواب سن کر فخر کا محاصرہ کر لیا۔ محاصرہ سات ماہ تک جاری رہا اور تیز رفتار فوج کو یہاں بہت دیر انتظار کرنا پڑا۔ یہاں سکندر کے اتھینزوں نے پانی کی تہ سے اٹھا کر ایک بہت بڑا چان بنایا جس کی تعمیر میں اہل صور نے طرح طرح کی رکاوٹیں ڈالیں۔ سکندر نے اس پاس سے جہاز فراہم کیے یہاں تک کہ ایران کا بحری بیڑا بھی حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا اور ۲۰ جنگی جہازوں کے ذریعے صور کی مکمل ناکہ بندی کر دی اور دیوار کو ب مشینوں سے شہر کی دیواروں میں شگاف کر دیے۔ سکندر فخر میں داخل ہو گیا۔ اور قتل عام کا حکم دیا۔ آٹھ ہزار شہری قتل ہوئے اور بقول آریان تیرہ ہزار غلام بنا کر بردہ فروشوں کے حوالے کر دیے گئے (۳۲۲ ق م)۔

صور کے محاصرے کے دوران داریوش نے پھر اپنا سفیر سکندر کے پاس بھیجا اور اب کی دفعہ اس نے یہ استدعا کی کہ اس کی بیٹی سے سکندر شادی کر لے اور خاندان کے دوسرے افراد کو واپس کر دے۔ نیز یہ بھی کہلایا کہ فرات سے اُدھر سے علاقوں پر سکندر کا حق تسلیم کر لیا جائے گا۔

سکندر نے داریوش کی پیشکش کا ذکر اپنے مشیروں سے کیا۔ پارمینون نے یہ رائے ظاہر کی کہ اگر میں سکندر ہوتا تو ان شرائط کو قبول کر لیتا اور خطرات کا خاتمہ کر کے امن و امان قائم کرتا۔ سکندر بولا اگر میں پارمینون ہوتا تو میں بھی یہی رائے دیتا۔ لیکن میں سکندر ہوں اس لیے میرا جواب مختلف ہے۔ فرض سکندر نے داریوش کو یہ جواب دیا کہ اگر وہ اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دے تو اس سے ہر قسم کی مروت کی جائے گی۔ اور اگر یہ نہیں تو وہ اس کا تعاقب کرے گا اور جہاں وہ ہوگا وہاں پہنچے گا۔

اسی زمانے میں دارا کی بیوی فوت ہو گئی تو سکندر نے رنج و الم کا اظہار کیا کہ رحم کرنے کا ایک موقع کم ہو گیا۔ بہر حال اس کی تلافی سکندر نے اس طرح کی کہ اس کی تجہیز و تکفین شاہانہ تنزک و احتشام سے کی گئی۔

سکندر برباہ حال صُور سے نکل کر جنوبی طرف بڑھا۔ اور جہاں جہاں سے گزرا لوگوں نے سر اطاعت خم کیا۔ یہاں تک کہ سکندر غزہ پہنچ گیا۔ غزہ، صود سے ۵۰ میل کے فاصلے پر ہے اور فلسطین کے بڑے شہروں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ غزہ کا حاکم ایک خواجہ مراباطیس تھا جسے شاہ ایران نے مقرر کیا تھا۔ اس نے اطاعت سے روگردانی کی تو سکندر نے شہر کا محاصرہ کر لیا جو دو ماہ تک جاری رہا۔ غزہ کی تسخیر کے لیے ایک بہت اونچا اور چوڑا مچان بنانا پڑا۔ جس پر سے دیوار کو ب مشینوں کے ذریعے دیواروں میں شکاف پیدا کیے گئے۔ اور سکندر لشکر سمیت شہر میں داخل ہوا۔ یہاں بھی اس نے قتل عام کر لیا۔ باطیس سے سرکشی کا سخت انتقام لیا گیا۔ گھوڑا گاڑی کے ساتھ باندھ کر فصیل کے ارد گرد اسے گھسیٹا گیا۔ یہاں غزہ کے قدیمی خزانے سکندر کے ہاتھ لگے اداس کی وجہ سے ایک بحری مرکز بھی سکندر کو مل گیا۔

اس پیش قدمی سے شام، فینیقیہ، فلسطین غرض کہ بیشتر ساحلی علاقہ سکندر کے تسلط میں آگیا۔ اب سکندر نے اس صحرا میں قدم رکھا جو مصر تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ پورا علاقہ ایرانی مملکت میں شامل تھا۔ اہل مصر دل سے ایرانیوں سے خوش نہ تھے۔ سکندر کی آمد سے انھیں امید ہوئی کہ وہ ایران کے جنگل سے رہائی پالیں گے۔ چنانچہ انھوں نے میموزیم اور منفس ایسے مشہور شہروں کے دروازے سکندر کے لیے کھول دیے۔ پھر پورے مصر نے اطاعت اختیار کر لی۔ سکندر نے کوروش اعظم کی پیروی کرتے ہوئے مصری عبادت خانوں کا پورا پورا احترام کر کے اہل مصر کی تالیف قلوب کی۔ اپنی آمد کی یاد میں ایک نیا شہر بسایا جو سکندریہ کے نام سے موسوم ہوا۔ یہاں سکندر



نے اپنی طرف سے ایک مصری حاکم مقرر کیا اور خود واپس صومرا یا اور قلب ایران تک پہنچنے کی تیاریوں میں مصروف ہو گیا۔

### داریوش کی جنگی تیاریاں

داریوش نے یہ دیکھ کر کہ مصالحت کا ہاتھ سکندر کی طرف بڑھانے کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا تو اس نے سمجھ لیا کہ اب جنگ کے سوا کوئی چارہ نہیں اس لیے وہ جنگی تیاریوں میں مصروف ہو گیا۔ سرداروں کو باہل بلوایا۔ باختر کے والی بسوس کو حکم دیا کہ لشکر لے کر باہل پہنچ جائے۔ اسے خیال تھا کہ سکندر کو بہتر اسلحہ ہونے کی وجہ سے فتح ہوئی تھی اس لیے اسلحہ کی تیاری پر اس نے خاص طور سے بہت توجہ دی۔ تیر اور زیرے لگی کوچوں میں بننے لگے۔ دوسو جنگی رتھ بھی تیار کرائے گئے۔ ایران کی عزت بچانے کے لیے لاتعداد لشکر جمع ہوا۔ یہ لشکر کاہ قدیم کے میدان سے گزر کر نینوا کے میدان میں پہنچا اور اربیل کے مقام پر حیمہ زن ہوا۔ یہ ایک وسیع میدان تھا جو داریوش نے محض اس لیے منتخب کیا کہ ایران کے لشکر جرار کو مردانگی کے جوہر دکھانے کے لیے کھلی جگہ میسر آ سکے۔

یہاں داریوش نے سکندر کی آمد آمد کی خبر سنی تو اپنے ایک سردار ساترویات کو ایک ہزار سواروں سے کر بھیجا۔ پھر ایک اور سردار مازہ کو چھ ہزار سپاہی دے کر روانہ کیا کہ مقدونی لشکر کو فرات عبور نہ کرنے دے اور بین النہرین کے میدانوں کو غارت کر دے۔ تاکہ مقدونی لشکر رسد حاصل نہ کر سکے۔

### سکندر بین النہرین میں

سکندر کو خبر ملی کہ داریوش نے کثیر تعداد میں لشکر تیار کر لیا ہے۔ اسے یقین تو نہیں آتا تھا کہ ایسوس کی شکست کے بعد داریوش کوئی بڑا لشکر تیار کر سکتا ہے۔ بہر حال وہ فیئقیہ سے روانہ ہوا اور گیارہ دن کی مسافت طے کر کے دریائے فرات کے کنارے پہنچ گیا۔ یہاں اس نے پُل تعمیر کرایا اور بلا مقابلہ فرات کو عبور کر لیا۔ ایرانی سردار مازہ کو، جو سکندر کو روکنے پر مامور کیا گیا تھا، جنگ کرنے

کا حوصلہ نہ ہوا اور پیچھے ہٹ گیا۔ فرات کو عبور کرنے کے بعد اب اسے دریائے دجلہ عبور کرنا تھا لیکن دجلہ کی طرف جانا اس نے مناسب نہ سمجھا کیونکہ ایرانیوں نے فعلیں جلاؤالی تھیں اور علاقہ سخت گرم تھا اس لیے وہ دہیائے فرات کے ساتھ ساتھ شمالی طرف بڑھتا گیا یہاں تک کہ آرمینہ کے پہاڑوں کے قریب پہنچا۔ وہاں سے مشرق کا رخ کر کے دہیائے دجلہ کو عبور کر لیا اور گوگل میں قیام کیا جو نینوا کے کھنڈرات کے قریب واقع تھا۔ یہ مقام اریل سے سات میل دور تھا۔ یہاں جو جنگ ہوئی اسے مورخین جنگ اریل کہتے ہیں۔ بعض اسے گوگل کا نام دیتے ہیں۔

جنگ اریل ۳۳۱ ق م : ایرانی مورخ حسن پیرنیا ردی مورخ کنت کورٹ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اس مقام پر مقدونی لشکر پر وحشت سی طاری تھی۔ مقدونی سردار ہراساں تھے مبادیہ فتوحات شکست میں نہ بدل جائیں۔ اگر مازہ ان پر حملہ کر دیتا جسے داریوش نے اس مقدمہ کے لیے مامور کیا تھا تو مقدونی لشکر کو پیچھے ہٹنا پڑتا۔ لیکن مازہ کو جب ایک بلند مقام ٹھہرنے کو ملا تو وہ اس بات سے مطمئن ہو گیا کہ سکندر نے اس پر حملہ نہیں کیا۔ سکندر اپنے ساتھیوں کے خوف و ہراس سے آگاہ ہو چکا تھا اس نے یہ کہہ کر ان کے حوصلے بندھائے کہ دشمن ابھی دُور ہے وہ کہیں بھی تمہارے بڑھتے ہوئے قدم نہیں روک سکا وہ اب بھی تمہارے نیروں کے آگے ٹھہرنے کے گا۔ اگرچہ سکندر کی تقریر سن کر مقدونی لشکر نے اس حوالہ تھو میں سے کہ ادھر کو اٹھایا لیکن سکندر نے بھی مناسب سمجھا کہ رات خنڈتوں میں گزاری جائے جو لشکر نے حفاظت کے لیے کھود لی تھیں۔ صبح کو مازہ پہاڑ کی بلند چوٹی کو چھوڑ کر داریوش کی طرف روانہ ہو گیا اور اس مقام پر سکندر کے سپاہی اٹھ آئے۔

دو متضاد لشکر ایک دوسرے سے سات میل دُور خیمہ زن تھے۔ ان کے درمیان

اگرچہ سلسلہ کوہ حائل تھا لیکن ایرانی لشکر نشیب میں صاف صاف نظر آ رہا تھا۔ سکندر جب پہاڑی راستہ طے کر کے آگے بڑھا تو اسے ایرانی لشکر کا ہنگامہ تک پھیلنا ہوا نظر آیا۔ سپاہیوں کے زور بکتر چمک رہے تھے۔ ایرانی سردار اپنے اپنے لشکر کے سامنے گھوم پھر رہے تھے۔ سپاہیوں کے فخر فضا میں گونج رہے تھے۔ گھوڑوں کے ہنسنے کی آواز سے خوف و ہراس پیدا ہو رہا تھا۔ سکندر بھی فکر مند سا تھا۔ اس نے مشورے کے لیے مشیروں کو بلایا۔ پارمینون نے یہ رائے دی کہ رات کے وقت دشمنوں پر حملہ کر دینا چاہیے۔ دلیل یہ دی کہ ایرانی لشکر میں مختلف علاقوں کے لوگ جمع ہیں۔ ان کے تمدن جدا اور زبانیں مختلف ہیں۔ ایک جہتی ان میں مفقود ہے اگر رات ہی رات میں حملہ کر دیا گیا تو ہمارے لشکر کی فتح یقینی ہوگی۔ لیکن اگر رات کو حملہ نہ کیا گیا تو صبح کے وقت مقدونیوں کو دیوہیکل سکاٹیوں، باختریوں اور لمبے بالوں والے وحشیوں سے سابقہ پڑے گا۔ اور ساتھ ہی یہ جگہ کیلیکیہ کے تنگ میدانوں کی طرح نہیں۔ یہاں ہمیں کھلے میدان میں دشمن کا سامنا کرنا ہوگا۔ دوسرے سرداروں نے بھی پارمینون کی رائے سے اتفاق کیا اور کہا فتح حاصل کرنے کی یہی صورت ہے کہ رات کے وقت دشمن پر حملہ کیا جائے۔ سکندر نے جواب دیا میں اس رائے سے متفق نہیں ہوں۔ میں راہزنوں کی طرح رات کی تاریکی سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہتا اور یہ کون جانتا ہے کہ ایرانی بھی رات کو غافل نہ ہوں اور کسی شخصوں کے منتظر ہوں۔ اس لیے لڑائی کے لیے صبح ہی کا انتظار کرنا ہوگا۔ سکندر خود بھی متفکر تھا۔ اس نے اپنے پر و ہمت کو بلایا اور اسے دعا پڑھنے کو کہا۔ پھر قربانی کی رسم ادا کی اور اپنے خیمے کو لوٹ آیا۔

دونوں لشکر رات بھر دشمن کے محلے کے منتظر رہے۔ صبح ہوتے ہی مقدونی لشکر کی صفیں کھڑی ہوئیں۔ ادھر داریوش کا لشکر آراستہ ہوا۔ داریوش نے لشکر کے درمیان میں جگہ لی۔ اس کے اس پاس شاہی خاندان کے افراد تھے۔ یونانی پیشہ ور سپاہیوں کی دو ڈویژنیں داریوش کے دائیں بائیں تھیں۔ سامنے پاسبان گھوڑوں اور ہاتھیوں پر سوار تھے۔ پچاس رتھیں تھیں جن کی چمک آنکھوں میں چمکا چوندا پیدا کر رہی تھی۔ دائیں اور بائیں بازوؤں میں مختلف علاقوں کے سپاہی متعین

تھے۔ لشکر کی تعداد کا اندازہ مورخین ایک لاکھ بتاتے ہیں۔ سکندر کے لشکر میں ۴۰ ہزار پیادہ فوج اہلسات ہزار سوار تھے۔ بایں بازو پارمنین کی کمان میں تھا۔ دائیں بازو کی کمان خود سکندر کر رہا تھا۔

دونوں لشکر ایک دوسرے پر حملہ کرنے کے لیے آگے بڑھے۔ نقارچیوں نے نقارے بجائے غروں سے فضا گونج اٹھی۔ ایرانیوں نے جنگ کا آغاز رتھوں کے ذریعے کیا جن میں مسلح نیزہ دار سوار تھے اور بڑے بڑے درختے ان کے ساتھ نصب تھے۔ رتھوں کے ذریعے ایرانیوں نے دشمنوں پر بڑا شدید حملہ کیا۔ بعض رتھ سوار سپاہی مقدونی لشکر کی صفوں تک بھی پہنچ گئے اور ان کے سر کاٹ کاٹ کر گرائے۔ نیزے سپروں پر پڑتے تو بڑی مصیبت آدازیں نکلتی تھیں جن سے رتھوں کے گھوڑے بدک بدک جاتے تھے اور ایرانی لشکر میں انتشار پیدا کرنے کا سبب بنتے تھے۔ رفتہ رفتہ دونوں طرف سے لشکر حملہ کرتے، بڑھتے ایک دوسرے کے قریب ہوتے گئے۔ آخر دست بدست لڑائی شروع ہوئی۔ مقدونی لشکر کا دایاں بازو ایرانی لشکر کے بائیں بازو پر ٹوٹ پڑا جس میں اب داریوش تھا۔ اس وقت داریوش کے ارد گرد ایک ہزار مہم تاز سوار تھے جن میں بیشتر اس کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ بڑی گھمان کی لڑائی ہوئی۔ آخر مقدونی لشکر نے دباؤ ڈال کر ایرانی صفوں میں شکاف ڈال دیے۔ اتنے میں تیروں کی بوچھاڑ داریوش کے رتھوں کے گھوڑوں پر ہوئی۔ نیزوں نے بھی گھوڑوں کی ٹانگوں کو پھینسی کیا۔ گھوڑے گر پڑے۔ رتھ چلانے والا بھی نیزے کی ضرب سے نیچے آگرا۔ داریوش اب اپنے آپ کو بے بس پاتا تھا۔ اس نے پھر ایک مرتبہ اپنی جان بچانے کے لیے راہ فرار اختیار کی۔ گردوغبار اس قدر اڑ رہا تھا کہ دشمن کی نگاہیں بھاگتے ہوئے داریوش کو نہ دیکھ سکیں۔ داریوش کے فرار ہونے کی خبر ایرانی لشکر میں پھیلی تو ان کی امیدوں پر پانی بھر گیا۔ ایرانی صفیں بکھرنے لگیں۔ مقدونی لشکر نے پے پے چلے کر کے داریوش کے لشکر کے مرکزی حصے کا صفیا کر دیا۔ لیکن مقدونیوں کے لیے ابھی خطرہ باقی تھا۔ باریسی اور ہندی سوار ایلنے تیزی سے بڑھ کر سکندر کی جگہ لے لی، جو سکندر کے آگے بڑھنے سے خالی ہوئی تھی اور مقدونی لشکر کے بائیں بازو پر لگاتار

جیلہ کے ان کا صفایا کیا۔ پارمینوں ان کا مقابلہ نہ کر سکا تو اس نے لگج حاصل کرنے کے لیے سکندر کے پاس سپاہی بھیجے۔ بانیں بازو کی ریزرو فوج کے سپاہی مدد کو آگے بڑھے اور ایرانی لشکر پر نہایت شدید حملہ کیا۔ اس سے ایرانیوں کے پاؤں اکھڑ گئے۔ سکندر نے بھاگنے والوں کا تعاقب کرنا مناسب نہ سمجھا اور دفعتاً سوار فوج لے کر پارمینوں کی طرف بڑھا۔ اب ایرانی لشکر بالکل بے بس تھا۔ ایرانی یکے بعد دیگرے کٹ کٹ کر مر رہے تھے۔ لڑائی کے طول پکڑنے سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ داریوش چھ ہزار سواروں اور تین ہزار پیادہ فوج کو ساتھ لے کر اریل سے ہوتا ہوا میڈیا کی طرف نکل گیا اور فارخ کی دسترس سے باہر ہو گیا۔

### بابل اور شوش پر سکندر کا قبضہ

فارخ سکندر داریوش کے تعاقب میں اریل آیا۔ لاشوں کی بدبو یہاں تک اس طرح پھیلی ہوئی تھی کہ سکندر نے اریل ٹھہرنا مناسب نہ سمجھا۔ یہاں سے فرخ مند لشکر نے قدیمی تہذیب کے مرکز بابل کو رخ کیا۔ بابل کا والی مارہ واپس بابل پہنچ چکا تھا۔ اس نے سکندر کے آنے کی خبر سنی تو استقبال کو بڑھا اور اطاعت اختیار کی۔ بابل کے عوام اور مذہبی پیشواؤں نے بھی سر تسلیم خم کیا۔ سکندر کی خوشی کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کہ یہ قدیمی شہر جو اپنے تمدن اور استحکام کی وجہ سے عالمگیر شہرت رکھتا تھا بغیر جنگ کے اس کے تصرف میں آگیا۔ اس نے مارہ اور اس کے کنبے کو طرح طرح کی عنایات سے نوازا اور خیریں داخل ہو گیا۔ سکندر کو دیوتاؤں کے مجسموں سے بڑی عقیدت تھی۔ یہاں اس نے ہیل دیوتا کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لیا اور حکم دیا کہ سمانشی بادشاہ خشایارشا نے جن معبدوں کو نقصان پہنچایا تھا انھیں پھر سے تعمیر کرایا جائے۔ اس کے احکام سے اہل بابل بہت خوش ہوئے اور اس کی اطاعت میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہ کیا۔ یہاں سکندر نے اپنی فتح کے جشن منائے جن میں سپاہیوں نے گھوڑ دوڑ کے فن کے کمالات پیش کیے اور طرح طرح کی کھیلیں ہوئیں۔ دیوتاؤں کے نام پر قربانیاں بھی دی گئیں۔

## سکندر کی فتوحات کا ردِ عمل یونان میں

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یونان کے حالات پر نظر ڈالی جائے۔ سکندر یونان کا سپہ سالار کل تھا۔ اس کی فتوحات سے یونان ہی کا نام بلند ہوا تھا لیکن سکندر کا ہمہ گیر تسلط یونانیوں کو دل سے پسند نہ تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ایشیائی مہموں میں داریوش کو شکست نہ ہو۔ سکندر سے ان کی نفرت اور ایران کی طرف داری کی خواہش اکثر یونانیوں کے کمر دار سے ظاہر ہوتی ہے۔ سکندر اس صورتِ حال سے بے خبر نہ تھا۔ اسے یہ بھی یقین تھا کہ یونان صرف اسی وقت تک خاموش ہے جب تک اسے ایران کے مقابلے میں فتح حاصل ہو رہی ہے۔ جونہی کسی میدان میں اسے شکست ہوئی، اس کے ہم وطن ضرور اس کے خلاف علم بغاوت بلند کریں گے۔ یونانی ایران کے ہمسائے تھے۔ مدیوں سے ایران کے ساتھ ان کے روابط قائم تھے۔ یونانیوں کے داخلی معاملات میں ایرانی بادشاہوں کا عمل دخل بھی انہیں ناگوار نہ گزرتا تھا۔ کیونکہ شاہِ ایران کی طرف سے ان کے خزانوں میں برابر دولت پہنچتی رہتی تھی۔ دوسری طرف یونانیوں کو یہ خیال بھی تھا کہ اگر سکندر کا تسلط مستقل ہو گیا تو ان کی خود مختاری قائم نہ رہ سکے گی۔ یونان میں طبعاً کا علاقہ ایران کا سب سے زیادہ طرفدار تھا چنانچہ موقع ملنے ہی سکندر نے اس کی اینٹ سے اینٹ بجادی تھی۔ یونانیوں کو یہ بھی یقین تھا کہ اگر سکندر نے ایران کو فتح کر لیا تو یونان تنہا اپنی آزادی کی حفاظت نہیں کر سکے گا۔ اس خیال سے ترکیہ میں سکندر کے خلاف شورش کے آثار پیدا ہوئے۔ مینن نے لشکر فراہم کیا اور سکندر کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ مقدونیہ میں اینٹی پیٹر سکندر کا نائب السلطنت تھا اسے شورش کی خبر ہوئی تو اس نے ترکیہ کی طرف پیش قدمی کی۔ ادھر اسپارٹا داسے جنوں نے بھی سکندر سے تعاون نہیں کیا تھا، موقع کی تلاش میں تھے کہ سکندر کے خلاف کوئی محاذ قائم کریں۔ لاسدونیوں کا حکمران خود اپنا

شکرے کر تڑکیہ کی لک کے لیے آیا۔ ادھر سے سکندر کے اتحادی اینٹی ہیٹر کی مدد کے لیے آگے۔ یونانی یونانیوں کے خلاف نبرد آزما ہوئے۔ لاسد مونیو کا حکمران آئریس جنگ میں مارا گیا۔ سکندر کے مخالفین نے شکست کھائی اور شورش فرو ہو گئی۔

### شورش میں سکندر کا ورود

بابل میں سکندر نے کچھ عرصہ آرام کیا تاکہ شکر بھی کچھ سستا ہے۔ اس عرصے میں سکندر نے بابل کے خزانے لشکر پر بچھا دیکے اور انھیں اجازت دی کہ کچھ عرصہ آرام و راحت میں بسر کریں۔ اس کے بعد سکندر شورش کی طرف متوجہ ہوا جو داریوش کا سرمائی صدر مقام تھا۔ اور پہاڑوں کے نشیب و فراز میں سے ہوتا ہوا اس دن کی مسافت طے کر کے شورش پہنچ گیا۔ یہ شہر سکندر کے جرنیل نے محض کیا تھا جسے پہلے سے اس کام پر مامور کیا گیا تھا۔ یہاں سے اسے خزانہ اور دیوتاؤں کے بتیل کے مجھے بھی ملے جو مہمانی بادشاہ خشیارشا اتھن سے اٹھوا لیا تھا۔ سکندر نے اپنی فتح کی یاد میں یہ مجھے اتھن واپس بھیج دیے۔ یہاں بھی سکندر نے دیوتاؤں کے نام پر قربانیاں دیں۔ یہاں سکندر کا ان محلات شاہی سے بھی گزر ہوا جو داریوش اعظم اور اس کے جانشین نے بنوائے تھے۔ ایران کے عظیم بادشاہوں کے یہ محل اب سکندر کے قبضے میں تھے جن کی وسعت، جن کے نقش و نگار اور جن کی عظمت کو دیکھ دیکھ کر سکندر انگشت بدنداں تھا۔

شورش میں ایک مقدونی سالار امنٹاس (Amyntas) مقدونیہ سے چند ہزار کا لشکر لے کر سکندر کے پاس پہنچ گیا۔ یہاں سکندر نے اپنے لشکر کو اندر سے ترتیب دیا۔ نئی تنظیم کے لیے اس نے ایک بورڈ قائم کیا جس نے لشکر کے سرداروں اور سپاہیوں کے ریکارڈ کا معائنہ کیا اور ان کی سفارش پر بہترین خدمات بجالانے والوں کو ترقیاں دیں اور انعام و اکرام سے نوازا۔

اب پرسی پولس (تخت جمشید) پر فوج کشی کرنے کا فیصلہ ہوا یہ مہمانی خاندان کا مرکزی مقام تھا۔ پرسی پولس کی عظمت کی داستانیں دنیا بھر میں مشہور تھیں۔ سکندر چاہتا تھا کہ اس عظیم شہر میں فاتحانہ داخل ہو کر مہمانی عہد کا جواڑ اپنے ہاتھوں سے گل کرے اور اس کی بجائے ایران

میں یونانی دور کی تبدیل روشن کرے۔ پرمی پولس کو شاید سکندر بابل اور شوش کی طرح آسانی سے فتح کر لیتا لیکن راستہ نہایت دشوار گزار تھا۔ راستے میں پہاڑوں کا سلسلہ عامل تھا۔ جس کی اونچائی بعض مقامات پر چودہ ہزار فٹ ہے۔ سردیوں کا موسم تھا۔ راستہ بہت تنگ تھا، جو برف سے اٹا ہوا تھا۔ درے دشوار گزار تھے۔ چھوٹے بڑے دریا بھی حائل تھے جنہیں لشکر کو عبور کرنا تھا۔ داریوش کو یہ ہرگز تو قہ نہ تھی کہ سکندر موسم سرما میں فوج کشی کر سکے گا۔ لیکن سکندر نہیں چاہتا تھا کہ داریوش کو جنگ کی تیاری کا زیادہ موقع دے اس لیے تمام مشکلات کے باوجود اس نے لشکر کو کوچ کا حکم دیا۔ راستے میں اور کیانی قبائل تھے جنہوں نے آج تک شاہ ایران کو خراج نہیں دیا تھا۔ بلکہ جب بادشاہ ان علاقوں سے گزرتا تو وہ محصول طلب کرتے۔ سکندر سے بھی انہوں نے راستہ عبور کرنے کا محصول مانگا۔ سکندر نے جواب دیا کہ اگر تم مال و دولت کے آرزو مند ہو تو میرے لشکر میں شامل ہو جاؤ۔ لیکن وہ محصول لینے پر مصر تھے۔ آخر سکندر نے ان کے دیہات پر حملہ کیا اور وہ مقابلے کی تاب نہ لا کر مختلف اطراف میں منتشر ہو گئے اور مقدونی لشکر کا کوچ بلا خطر جاری رہا۔

یہاں سکندر نے فوج کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔ پارسیوں کو حکم ہوا کہ سامان لشکر اور محاصرہ کرنے والی فوج کو لے کر اسی پہاڑی راستے پر بڑھنا جائے اور سکندر خود تیر اندازوں، نیزہ بازوں اور زقا کو ساتھ لے کر ایک مختصر مگر دشوار گزار راستے سے جل پڑا۔ ایک سو تیرہ میل کا سفر طے کر کے پانچویں دن سکندر ”دروازہ پارس“ تک جا پہنچا جسے ”دروازہ شوش“ بھی کہتے تھے۔ آج کل یہ قلعہ سفید کے نام سے موسوم ہے۔ یہاں شاہ ایران نے سات سو سوار اور چالیس ہزار پیادہ فوج متعین کر رکھی تھی۔ اس کی کمان آریوبرزین کے سپرد تھی جس پر داریوش کو پورا پورا بھروسہ تھا۔ دروازہ پارس ایران کی سطح مرتفع میں داخل ہونے کی گزرگاہ تھی۔ یہ قلعہ چاروں طرف سے پہاڑوں میں گھرا ہوا تھا اس لیے قلعہ کی حفاظت کرنا آسان تھا لیکن اس تک پہنچنا مشکل تھا اسکند اگر چاہتا تو بہمان کے راستے بھی تخت جمشید تک پہنچ سکتا تھا جہاں سے پارسیوں اپنا لشکر لے



ہوئے گزر رہا تھا لیکن سکندر یہ خطرہ مول نہیں لینا چاہتا تھا کہ اس کے عقب میں آریو برزین ایک مسلح لشکر لیے بیٹھا ہو۔ ادھر سکندر تخت جمشید پہنچے اُدھر وہ شورش پر حملہ کر دے۔

سکندر ”دروازہ پارس“ آپہنچا۔ اس قلعے کی دیواریں پہاڑ کاٹ کاٹ کر بنائی گئی تھیں جن میں شگاف کرنا آسان نہ تھا۔ مقدونی جب قلعہ کے قریب آئے تو ایرانیوں نے بڑی بڑی چٹانوں کو نیچے لڑھکانا شروع کیا۔ جو مقدونیوں کے اوپر گریں جن سے متعدد سپاہی ہلاک ہو گئے۔ اس کے علاوہ انھوں نے تیر بھی برسائے۔ مقدونی لشکر پریشان تھا کیونکہ بلا مقابلہ ہی ان کے سپاہی مر رہے تھے۔ ان کی کوشش یہ تھی کہ جلد از جلد ایرانی فوج ملک پہنچے گا کوئی راستہ ملے اور وہ دست بردست لڑائی کر سکیں۔ چٹانوں سے پٹ پٹ کر اوپر چڑھنے کی کوشش کرتے لیکن جو نہی پھسلنے لگے جاں بحق ہو جاتے۔ سکندر نے یہی مناسب سمجھا کہ یہاں سے لوٹ جائے۔ آخر ایک چرواہے نے مدد کی اور اس کی رہنمائی سے پہاڑوں کی تنگ گزرگاہوں سے ہوتے ہوئے دو راتوں میں وہ ایرانیوں کے عقب میں آپہنچے۔ صبح ہوئی تو مقدونی لشکر کے بگلوں کی صدا پہاڑوں میں گونجنے لگی۔ یہ فوج اچانک سر ہما پہنچی تھی جس سے آریو برزین حیران و ششدر رہ گیا۔ وہ اپنی فوج میں نظم و ضبط قائم نہ رکھ سکا اور تمام ایرانی فوج مقدونیوں کے ہاتھوں کٹ کر مر گئی۔

### تخت جمشید اور پارازگرد

سکندر کی اس کامیابی نے تخت جمشید جانے کا راستہ صاف کر دیا۔ تخت جمشید کو یونانی مورخ پرسی پولس لکھتے ہیں۔ بعض جدید محققین کا خیال ہے کہ ہخامنشی عہد میں اس کا نام پارس تھا۔ بہر حال اس قدیمی شہر کو اب تخت جمشید کہا جاتا ہے۔

سکندر آریو برزین کی فوج کا قطع قمع کر چکا تو اس نے تخت جمشید کا رخ کیا۔ اس خیال سے کہ تخت جمشید کا خزانہ اٹھانے لیا جائے سوار فوج کو ساتھ لے کر رات بھر سفر کرتا رہا صبح ہوئی تو دیکھا کہ گوربر آپہنچا۔ یہاں اس نے پل بندھوایا اور دریا کو عبور کر کے تخت جمشید پہنچ گیا۔ اور شہر کا قدیمی خزانہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ مورخین لکھتے ہیں کہ یہ خزانہ اتنا بڑا تھا کہ اسے اٹھانے

کے لیے دس ہزار ہجر اور پندرہ ہزار اونٹ دے گا۔ اس میں کوئی مبالغہ معلوم نہیں ہوتا کیونکہ  
نسلاً بعد نسل ایشیا کے ہر ہر گوشے سے دولت ایران کے بادشاہوں کے پاس آئی اودیاں  
جمع کی گئی۔ تخت جمشید کی پوشیدہ دولت باہرائی تو اس کا تمدن دنیا پر غیر معمولی اثر ہوا۔

اب سکندر تخت جمشید میں کھڑا تھا جو ہنہ منیوں کا اصلی وطن تھا۔ یہاں کو رویش اعظم نے  
آل ماویٰ حکومت ختم کی تھی۔ اب وہ عظیم تاجدار ہیں ایک سادہ مگر پُر وقار مقبرے میں دفن ہیں۔  
یہاں اس کے جانشینوں نے پہاڑ کاٹ کاٹ کر محلات شاہی تعمیر کیے تھے۔ سکندر نے ان  
محلات کو آگ لگا کر کھنڈرات میں تبدیل کر دیا تاکہ ہنہ منی حکومت کے خاتمے کا اعلان ہو  
جائے۔

پلو تارک نے آتش زنی کی کیفیت بالفاظ ذیل بیان کی ہے: "مقدونی لشکر میں جو عورتیں  
تھیں ان میں بطلمیوس (جو بعد میں مصر کا حکمران مقرر ہوا) کی محبوبہ تائیس بھی تھی۔ اس نے  
سکندر سے خطاب کر کے کہا: "میراجی تو اس وقت ٹھنڈا ہوا کہ جب میں تمہاری آنکھوں کے  
سامنے اس رفیع الشان محل کو عرض تفریحاً آگ لگا دوں جس کے بنانے والے نے کبھی ایتمنتر  
کو جلا کر رکھا کیا تھا۔" اس کی بات سن کر سکندر اٹھ کھڑا ہوا اور ایک جلی ہوئی مشعل اس کے  
ہاتھوں میں دی۔ سب اسے دیکھ کر مشعلیں جلا کر رقص کرتے ہوئے دوڑے اور محل کے دونوں  
اور چھتوں کو آگ لگا دی گویا اس طرح مقدونیوں نے یونانیوں کا انتقام سرزمین ایران میں پہنچ  
کر لیا۔ تخت جمشید کے بعد سکندر پازارگد کی طرف گیا اور اس پر بھی قابض ہو گیا۔

۱۔ پلو تارک: مشاہیر یونان دور ۱: ۱۴۴

۲۔ سائیکس: مہرٹری آف پرسیا: دوم: ۲۶۰

۳۔ مشاہیر یونان دور ۱: ۱۴۶

## ہمدان کی تسخیر ۳۳۰ ق م

تخت جمشید اور بابل کا گدے سے جل کر سکندریہ پندرہ دن میں ہمدان پہنچا جسے یونانی اکتا نہ کہتے ہیں۔ یہ شان ایران کا گدے مانی ضد مقام تھا۔ یہ شہر بہت قدیم ہے اور کوہ الوند کے مشرقی طرف ڈیڑھ میل کے فاصلے پر ہے۔ ہمدان کے شہر کے قریب ایک پہاڑی معنی کے نام سے موسوم ہے۔ اس پہاڑی پر قدیم ہمدان کے آثار آج بھی دکھائی دیکھتے ہیں۔ یہاں کمرہ سودیا کے ذریعے آپاشی ہوتی تھی۔ یہاں بھی بادشاہوں نے خزانہ رکھا ہوا تھا جو بغیر کسی مقابلے کے سکندر کے ہاتھوں میں آگیا۔ یہاں تین سرزمین ملتی تھیں۔ ایک بابل کو جاتی تھی دوسری شوش کو اور تیسری میڈیا کو۔ راستے میں سکندر کو معلوم ہوا تھا کہ داریوش تیسری جنگ کی تیاری میں مصروف ہے لیکن ہمدان پہنچ کر اس نے سنا کہ داریوش بحیرہ خزر کے ساحلی علاقوں میں چلا گیا ہے۔ ہمدان میں سکندر نے تسلی اور یونانی سوار فوج کو طرز امت سے سکدوش کر دیا اور انھیں مال و دولت کے انباروں سے کرخت کر دیا۔ ان کی بجائے نئے پیشہ ور یونانی سپاہی فوج میں شامل کر لیے۔ ہمدان کا خزانہ سکندر نے جوں کا توں وہیں رہنے دیا اور چھ ہزار مقدونی سپاہیوں کا لشکر ہمدان میں متعین کر دیا۔ اس طرح ہمدان کو فوجی اہمیت حاصل ہو گئی۔

## داریوش کا تعاقب ۳۳۰ ق م

ہمدان سے سکندر اپنے حریف داریوش کے تعاقب میں نکلا۔ اور گیارہ دن کی مسافت طے کر کے آگیا جس کے کھنڈرات تھران کے جنوب میں اب بھی نظر آتے ہیں۔ بارہویں دن اس کا گزیر دروازہ بحیرہ خزر سے ہوا لیکن داریوش یہاں سے بھی نکل چکا تھا۔ سکندر کو اب امید نہیں تھی کہ داریوش اس کے ہاتھ آئے گا۔ وہاں سے سکندر بھرے واپس آگیا اور یہاں پانچ دن قیام کیا۔ اور تھران سے شہد جانے والی ہڑک پر روانہ ہوا۔ راستے میں اسے معلوم ہوا کہ بخ کے والی بٹوس اور رنج اور سیستان کے والی باماز اس اور ایرانی سوار فوج کے سپہ سالار نبرزن نے داریوش کو امیر کر لیا ہے۔ سکندر منزل بہ منزل بڑھتا ہوا دلاں پہنچا جہاں ان ایرانیوں نے مات بسر کی تھی۔ یہاں سے وہ تیزی سے

ان کے قاتل میں آگے بڑھا اور مختصر سارا ستم اختیار کر کے شام سے پہلے پہلے ان ایرانیوں کو جا لیا۔ بئوس کو جب سکندر کے آنے کی خبر ملی تو اس نے اس آخری ہنشا منشی تاحدا کو ہلاک کر دیا۔

یہاں سے سکندر اس مقام پر پہنچا جہاں وہ رتھ موجود تھا، جس میں داریوش کی خون آلود لاش بڑی تھی۔ رتھ چلانے والا اپنے بادشاہ کو چھوڑ کر جا چکا تھا۔ داریوش کی موت پر اس عظیم ہنشا منشی حکومت کا جواز کُل ہو گیا۔ یہ تعین کرنا مشکل ہے کہ داریوش کہاں قتل ہوا لیکن ایرانی مورخوں کا بیان ہے کہ اسے سمنان اور شہرود کے درمیان کہیں قتل کیا گیا۔

سکندر نے داریوش کا جسدِ خاکی تختِ جہنم بھیج دیا جہاں شاہانہ شان و شوکت سے اس کی تجہیز و تکفین کی گئی (۳۲۰ ق م) سکندر نے داریوش کے گھرانے کی حرمت میں کسی قسم کا فرق نہ آنے دیا۔

داریوش پچاس سال کی عمر میں فوت ہوا۔ وہ ایک اچھا منظم تھا اگرچہ عافیت پسند تھا۔ اس کا مخالف اور کوئی بھی ہوتا تو وہ کامیابی سے اس کا مقابلہ کر سکتا تھا۔ لیکن اس کی بد نصیبی تھی کہ وہ ایسے شخص کا مقابلہ کرنے پر مجبور ہوا جو ایک عظیم مدبر، اعلیٰ درجے کا فوجی شعور رکھنے والا جرنیل بلند مرتبہ سیاست دان اور بے باک محب وطن تھا۔

سکندر نے اہلِ پارت میں سے ایک مقتدر شخص کو پارت اور گرگان کا والی مقرر کیا اور ایک مقدونی جرنیل کو اس کا نائب بنا کر خود بئوس کی تلاش میں چل نکلا۔

## ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۵۰ء میں اس غرض سے قائم کیا گیا تھا کہ دورِ حاضر کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اسلامی فکر و خیال کی از سر نو تشکیل کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کو کس طرح منطبق کیا جاسکتا ہے۔ یہ ادارہ اسلام کا ایک عالمگیر، ترقی پذیر اور مستقل نقطہ نگاہ پیش کرتا ہے تاکہ ایک طرف جدید مادہ پرستانہ رجحانات کا مقابلہ کیا جائے جو خدا کے احکام پر مبنی ہونے کی وجہ سے اسلام کے روحانی تصوراتِ حیات کی مین خند ہیں اور دوسری طرف اس مذہبی تنگ نظری کا ازالہ کیا جائے جس نے اسلامی قوانین کے زامانی اور مکانی عناصر و تفصیلات کو بھی دین قرار دیدیا ہے۔ اور جس کا انجام یہ ہوا کہ اسلام ایک متحرک دین کے بجائے ایک جامد مذہب بن گیا۔ یہ ادارہ دین کے اساسی تصورات اور کلیات کو محفوظ رکھے ہوئے ایک ایسے ترقی پذیر معاشرہ کا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں ارتقاء کے حیات کی پوری پوری گنجائش موجود ہو، اور یہ ارتقاء انہی خطوط پر ہو جو اسلام کے معین کردہ ہیں۔

اس ادارہ میں کئی ممتاز اہل قلم اور محققین تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی جو کتابیں ادارہ سے شائع کی گئی ہیں ان سے مسلمانوں کے علمی اور تمدنی کارنامے منظرِ عام پر آگئے ہیں اور اسلامی لٹریچر میں نہایت مفید اور خیال آفرین مطبوعات کا اضافہ ہوا ہے۔ اور ان مطبوعات کو ملی مطبعوں میں بہت پسند کیا گیا ہے۔ ادارے نے مطبوعات کی ایک ایسی فہرست شائع کی ہے جس میں کتابوں کے تعلق تدارقی نوٹ بھی درج ہیں تاکہ ان کی اہمیت و افادیت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ یہ فہرست اور ادارہ کی مطبوعات مندرجہ ذیل پتہ سے دستیاب ہو سکتی ہیں،

سیکرٹری ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

## کیا امام محمد امام ابو حنیفہ کے شاگرد تھے ؟

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فقہ حنفی کے بانی صرف امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تھے لیکن جن لوگوں کو علم فقہ سے تھوڑی بہت واقفیت ہے وہ جانتے ہیں کہ اس کام میں ان کے کچھ شاگرد بھی شریک ہیں۔ ان میں سے دو شاگردوں یعنی قاضی ابویوسف اور امام محمد نے خاصی شہرت حاصل کی۔ فقہ حنفی میں زیادہ تر مسائل انہیں کے ہیں۔ امام غزالی کی تحقیق کے مطابق حنفی فقہ کا دو تہائی حصہ انہی دو شاگردوں (جو صاحبین کے لقب سے مشہور ہیں) کے اقوال پر مشتمل ہے۔

بل قال الغزالی انہا خالفوا ابو حنیفۃ فی ثلثی مذہبہ

امام غزالی فرماتے ہیں کہ صاحبین نے دو تہائی مذہب میں امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔

(الاضاعۃ الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر ص ۴)

تاریخ کی اکثر کتابوں میں یہ ذکر آتا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے فقہ کا ایک مجموعہ مرتب کر دیا تھا۔ اس وقت دنیا میں اس مجموعہ کا کوئی وجود نہیں۔ کچھ کتابیں بھی امام صاحب کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ لیکن اکثر محققین نے فقہ اکبر کے سوا کسی اور کتاب کو آپ کی تالیف تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ علامہ شبلی نعمانی اس سے بھی آگے گئے ہیں وہ فقہ اکبر کو بھی امام صاحب کی تصنیف ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ چنانچہ اس کے متعلق فرماتے ہیں:

”فقہ اکبر کو اگرچہ فخر الاسلام ہر دوی، عبد العلی بحر العلوم و شارحین فقہ اکبر نے امام صاحب کی طرف منسوب کیا ہے لیکن ہم مشکل سے اس پر یقین کر سکتے ہیں۔“ دہر اپنے دعوئے کے ثبوت

میں مفصل بحث کی ہے (سیرت النعمان از علامہ شبلی نعمانی، ص ۱۴۸ مطبوعہ مکتبہ رحیمیہ)۔  
 امام صاحب کے بعد فقہ حنفی کی دوسری اہم شخصیت قاضی ابویوسف ہیں۔ یہ پہلے بزرگ  
 ہیں جنہوں نے حنفی فقہ میں کتابیں تصنیف کیں۔ لیکن ان کی دو کتابوں (کتاب الخراج اور اختلاف  
 ابی حنیفہ وابن ابی لیلیٰ) کے سوا کوئی کتاب ہم تک نہیں پہنچ سکی۔ چنانچہ اس بات پر سب کا اتفاق  
 ہے کہ حنفی مذہب کی تعلیم کا سلسلہ امام محمد سے ہی شروع ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حنفیہ کے پاس  
 اس وقت صرف ان کی ہی کتابیں موجود ہیں۔ (تاریخ فقہ اسلامی از علامہ خضریٰ ص ۲۲۶) بلکہ آپ  
 کی کتابوں کے علاوہ جو مسائل دوسرے ذرائع سے منقول ہیں ان کو معتبر نہیں سمجھا جاتا۔ شامی  
 نے فقہ حنفی کی کوین کے متعلق لکھا ہے:

اعلم ان مسائل اصحابنا المصنفین علی ثلاث طبقات: الاولی مسائل الاصول وہی مسائل  
 مرویة عن اصحاب المذہب وہم ابوحنیفہ و ابویوسف و محمد بن یحییٰ و زفر و الحسن بن زیاد و غیرہما  
 من اخذ عن الامام۔ الثانیہ مسائل النوادر وہی مرویة عن اصحابنا المذكورین۔ لم ترو عن محمد بن زید  
 ظاہرہ ثابتہ صحیحہ۔ الثالثہ الوقائع وہی مسائل استنبطها المجتہدون المتأخرون لما سئلوا  
 عنہا۔ ولم یجدوا فیہا روایۃ وہم اصحاب ابی یوسف و محمد و اصحاب اصحابہما وہم جزاؤہم کثیرون  
 ومن بعدہم (شامی مطبوعہ دار الکتب جلد اول ص ۵۱)۔

جاننا چاہیے کہ حنفی فقہ کے مسائل تین طرح پر ہیں۔ پہلے مسائل اصول ہیں اور یہ وہ مسائل  
 ہیں جو مذہب کے بانیوں سے مروی ہیں اور وہ امام ابوحنیفہ، ابویوسف اور محمد ہیں۔ اور ان کے  
 ساتھ زفر، حسن بن زیاد اور دوسرے شاگرد جنہوں نے امام صاحب سے تعلیم پائی تھی شامل ہیں۔  
 دوسری قسم مسائل النوادر کی ہے اور یہ وہ مسائل ہیں جو روایت تو مذکورہ ائمہ سے کیے گئے ہیں  
 لیکن امام محمد کی ظاہر، ثابت اور صحیح روایات میں نہیں ہیں۔ مسائل کی تیسری قسم واقعات ہیں اور  
 یہ وہ مسائل ہیں جن کا استنباط بعد کے مجتہدین نے کیا جب ان کو مذہب کی کوئی روایت نہ ملی اور  
 وہ ابویوسف اور محمد کے شاگرد اعدان کے شاگردوں کے شاگرد ہیں اسی طرح آگے اور یہ بہت

سے لوگ ہیں اور اسی طرح جو ان کے بعد آئے۔

یہاں تک تو مسلم ہے کہ حنفی فقہ کی تعلیم کا سلسلہ امام محمد سے شروع ہوا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا امام محمد امام ابو حنیفہ کے شاگرد بھی تھے یا نہیں؟ اس موضوع میں حیرانی کی بات کوئی نہیں۔ کیونکہ بہت سی ایسی باتیں جو کل تک تاریخی حقائق تھے آج غلط ثابت ہو چکے ہیں۔ مثلاً خود اسی مضمون کے متعلق دیکھیے۔ بڑے بڑے محققین نے امام صاحب کی طرف کتابیں منسوب کیں لیکن اب تحقیق سے یہ غلط ثابت ہو چکی ہیں۔ اسی طرح فقہی کتابوں میں یہ بات بھی بڑے تعدد شور سے بیان کی گئی ہے کہ امام شافعی امام محمد کے شاگرد تھے لیکن علامہ ابن تیمیہ کی تحقیق اس کے خلاف ہے انھوں نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ امام شافعی امام محمد کے شاگرد ہیں (سیرت النعمان از علامہ شبلی، ص ۳۸۹)۔

اس لیے اگر انہی کتابوں سے ہمارے موضوع کی طرف رہنمائی ملتی ہو تو ایک نظر ڈالیں یہ میں کیا حرج ہے؟ اسلامی قانون کی تدوین کے سلسلے میں مضامین میں تضاد و بیانیوں کی وجہ سے جو الجھنیں پیدا ہو رہی ہیں شاید اس سے ان کے کم کرنے میں کچھ مدد ملے۔

امام محمد کی ولادت کے متعلق مختلف اقوال ہیں کوئی ۱۳۲ھ کا زمانہ قرار دیتا ہے تو کوئی ۱۳۵ھ کا۔ ابن سعد آپ کی ولادت کے متعلق لکھتے ہیں

ولِدَ مُحَمَّدٌ بِأَسْطَى سَنَةِ ثَمْنِينَ ثَلَاثِينَ وَمِائَةٍ وَبَنَاتُهَا كُوفَةُ وَطَلَبَ الْحَدِيثَ وَسَمِعَ سَمَاعًا كَثِيرًا (الطبقات الكبير جلد ۲، قسم ثانی ص ۷۸)۔

کہ امام محمد واسط میں ۱۳۲ھ میں پیدا ہوئے۔ کوفہ میں پرورش پائی۔ علم حدیث پڑھا اور بہت سی روایتیں سنیں۔

مولانا عبدالحی لکھنوی نے بھی یہی تاریخ دی ہے۔

فولد لها فيها محمد سنة ۱۳۲ھ وكانت الدولة الاموية قد زالت وبدا امر العباسيين

(دیباچہ موطا امام محمد ص ۲ جدید ایڈیشن)



کہ امام محمد واسط میں ۱۳۲ھ میں پیدا ہوئے اس وقت اموی حکومت کا خاتمہ ہو چکا تھا اور عباسی حکومت شروع ہو چکی تھی۔

عربوں میں تاریخ شماری کا عام طور پر یہ رواج تھا کہ وہ کسی کی ولادت یا وفات کے کسی واقعہ کے ساتھ منسلک کر کے شمار کرتے تھے۔ چونکہ اکثر کتابوں میں وہی لکھا ہے جو مولانا عبدالحی لکھنوی نے لکھا کہ آپ کی پیدائش اس وقت ہوئی جب عباسیہ کی حکومت شروع ہو چکی تھی اور عباسیہ کی حکومت ۱۳۲ھ میں شروع ہوتی ہے۔ اس لیے بعض نے آپ کی پیدائش کا سن ۱۳۳ھ دیا ہے۔

تاریخ شماری کے اس طریقہ سے عام طور پر ایک دو سال کا فرق بڑھانا بعید نہیں۔ اور یہ فرق بڑے بڑے ائمہ کے متعلق پایا جاتا ہے۔ مثلاً امام مالک (جو مالکی مذہب کے بانی تھے) کے متعلق بھی یہ اختلاف موجود ہے۔ ان کی ولادت کے بھی تین مختلف سن ۱۹۳ھ، ۱۹۴ھ، اور ۱۹۵ھ دیے جاتے ہیں۔ امام محمد کی وفات امام الکسانی کے ساتھ بیان کی جاتی ہے۔ اب الکسانی کی وفات کے متعلق اختلاف ہے کوئی ۱۹۸ھ کا سن بتاتا ہے تو کوئی ۱۹۷ھ کو۔ علامہ ابن ندیم جیسے محقق نے دونوں اقوال کو لیا ہے۔ امام محمد کی وفات کے متعلق لکھتے ہیں وفات بالری متبع و ثمانین و مائۃ فی السنۃ الی تو فی فیہا الکسانی۔ (فہرست ابن ندیم ص ۳۰) کہ امام محمد نے ۱۸۹ھ میں ری میں اس سال وفات پائی جس سال امام الکسانی نے۔ دوسری جگہ امام الکسانی کی وفات کے متعلق لکھتے ہیں

وتوفی بالری سنۃ سبع وتسعين ومائۃ ودفن بالبوسف القاضی فی یوم واحد

(ایضاً ص ۱۰۲)

امام الکسانی نے ۱۹۷ھ میں ری میں وفات پائی اور قاضی البوسف (امام محمد کی بجائے غلطی سے لکھ گئے ہیں) اور وہ ایک ہی دن دفن ہوئے۔

قاضی البوسف کی وفات تو بالاتفاق جمعرات کے دن ظہر کے وقت ربیع الاول

کی پانچویں تاریخ ۱۸۲۲ء میں ہوئی۔ دسیرت النعمان از علامہ شبلی ص ۳۸۰۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد کی بجائے قاضی ابویوسف لکھ گئے ہیں۔ اگر اس کو صحیح سمجھا جائے تو اس حساب سے تو امام محمد کی تاریخ ولادت ۱۳۹ء بنتی ہے۔

علامہ شبلی نے مختلف روایات دیکھنے کے بعد امام محمد کی پیدائش کا سال ۱۳۵ء قرار دیا ہے۔ (دسیرت النعمان ص ۳۸۶)

اب ہم دیکھیں گے کہ امام ابوحنیفہ کی وفات کس سن میں ہوتی ہے۔ تاکہ معلوم ہو سکے کہ امام محمد کے پاس آپ کی شاگردی کے لیے کتنا وقت تھا۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات بالاتفاق ۱۵۰ء میں ہوئی ہے۔ مورخ اسلام حافظ ذہبی ۱۵۰ء کے واقعات میں لکھتے ہیں:

وفی رجب ثونی فقیہ العراق الامام ابوحنیفۃ النعمان ابن ثابت الکونی  
(البرقی ج ۱ ص ۲۱۴)

رجب کے مہینے میں فقیہ عراق حضرت امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کونی نے وفات پائی۔ اس تاریخ پر تمام مورخین کا اتفاق ہے۔ اس حساب سے امام صاحب کی وفات کے وقت امام محمد کی عمر پندرہ یا سترہ سال کے درمیان بنتی ہے۔ اگر علامہ شبلی کی تحقیق کو ترجیح دی جائے تو آپ کی عمر پندرہ سال بنتی ہے۔

اسی کتاب میں حافظ ذہبی نے ۱۸۹ء کے واقعات میں خود امام محمد کی زبانی نقل کیا ہے

وقال محمد بن الحسن خُفَّ ابی ثلاثین الف درهم فانفقت ونصفاً علی النخو بالری

(ایضاً ص ۳۰۳)

کہ میرے والد نے میرے لیے ۳۰۰۰۰ درهم درہ میں چھوڑے جس میں سے نصف میں نے رے میں نخو کے سیکھنے پر خرچ کیے۔ دوسری کتابوں میں بھی یہ روایت آئی ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی نے بھی مقدمہ موطا امام محمد میں صفحہ ۴ پر اسے نقل فرمایا ہے اور تمام کتابوں میں آپ کے

مستقل لکھا جاتا ہے کہ آپ نحو، لغت، شعر اور حدیث اور فقہ کے بہت بڑے جید عالم تھے۔

حافظ ذہبی کی اس روایت کی رو سے آپ نے صرف علم نحو کے حصول پر پندرہ ہزار درہم خرچ کیے۔ اس زمانہ میں متوسط طبقہ کا یومیہ خرچ دو درہم تھا یعنی تقریباً ۳۰ درہم سالانہ۔ امام محمد کے لیے اگر اخراجات اس سے دو گنے بھی فرض کیے جائیں تو ان کی اپنی روایت کے مطابق انھوں نے نحو سیکھنے پر کم از کم دس سال لگائے ہوں گے۔ خیر میں نے یہ چیز بطور مجملہ معترضہ بیان کی ہے۔ اپنے نقطہ نظر کے ثبوت میں تاریخ کی کتابوں کے ہی حوالے دوں گا۔ تاہم غور و فکر کرنے والوں کے لیے یہ جملہ معترضہ بھی کچھ رہنمائی ضرور کرے گا۔ فقہ کی کتابوں میں یہ تصریح بھی کی گئی ہے کہ چونکہ امام صاحب کی وفات کے وقت امام محمد کی عمر کم تھی اس لیے انھوں نے امام صاحب سے تھوڑا سا علم حاصل کیا اور باقی کی تکمیل قاضی ابویوسف سے کی۔

وَأَخَذَ قَلِيلًا عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ لَأَنَّ ابَا حَنِيفَةَ تَوَفَّى وَ مُحَمَّدٌ شَابَّ فَأَتَمَّ الطَّرِيقَةَ عَلَى أَبِي يُوْسُفَ

(القضائی الاسلام ص ۲۲)

آپ نے امام ابو حنیفہ سے تھوڑا سا علم حاصل کیا کیونکہ امام محمد ابھی جوان ہی تھے کہ امام صاحب وفات پا گئے۔ آپ نے فقہ کی باقی تعلیم قاضی ابویوسف سے حاصل کی۔ علامہ شبلی فرماتے ہیں کہ آپ کم و بیش دو برس تک امام ابو حنیفہ کی خدمت میں رہے۔ امام صاحب کی وفات کے بعد قاضی ابویوسف سے بقیہ تحصیل کی (سیرت النعمان ص ۳۸۷)

لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ دو سال کونسے تھے۔ کیونکہ امام صاحب کو تو ۱۲۱ھ میں مجوس کو ہرایا گیا تھا۔ اس وقت تو امام محمد کی عمر خود علامہ شبلی کی تحقیق کے مطابق دس سال بنتی تھی۔

ابو جعفر منصور نے امام کو ۱۲۱ھ میں قید کیا۔ لیکن اس حالت میں بھی اس کو ان کی طرف سے

الطینان نہ تھا۔ (ایضاً ص ۲۲)۔ ۱۲۱ھ کے سنہ پر مودعین کا اتفاق ہے اس لیے مزید حوالات

دینے کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ علامہ شبلی نے اس کی تطبیق یوں کی ہے کہ انھوں نے یہ دو سال کی تعلیم ان سے قید خانہ میں ہی حاصل کی۔ فرماتے ہیں۔

امام محمد نے کہ فقہ حنفی کے دست و بازو ہیں۔ قید خانہ میں ہی ان سے تعلیم حاصل کی۔

(ایضاً ص ۸۲)

علامہ شبلی نے اس کی کوئی دلیل نہیں دی۔ میری نظر سے جو کتابیں گزری ہیں ان میں تو یہاں تک لکھا ہوا ہے کہ کسی آدمی کو امام صاحب سے ملنے نہیں دیتے تھے۔ اور امام صاحب اس قید خانہ میں اتنے جنگ ہونے کے اللہ تعالیٰ سے اٹھالیٹنے کی دعا کی۔

ضیق الامور فی الطعام والشراب والجلس۔ کھانے پینے میں امام پر تنگی کی گئی اور قید و بند میں بھی سختی اختیار کی گئی (موفق جلد ۲ ص ۱۷۱ بحوالہ امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی ص ۲۶۶)۔

اس کے بعد کسی کی سفارش سے امام صاحب کو جیل کی بجائے کسی مکان میں نظر بند کیا گیا تو ابو جعفر نے واضح ہدایات دیں کہ ان سے کوئی شخص نہیں مل سکتا۔

”اس مکان میں منتقلی کا حکم دیتے ہوئے ابو جعفر نے اس کا بھی حکم دیا کہ نہ تو امام کے پاس فتویٰ وغیرہ پوچھنے کے لیے لوگوں کو آنے دیا جائے اور نہ کسی کو ان کے پاس بیٹھنے کی اجازت ہوگی اور یہ کہ اس مکان سے وہ باہر بھی نہیں نکل سکتے (ایضاً بحوالہ ایضاً ص ۲۶۷)۔

علامہ گیلانی ”موفق“ کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ امام صاحب پر خاص کر آخری سالوں میں بڑی سختیاں لگئیں یہاں تک کہ ابو جعفر کی اس دادرگیر، تشدد و جبر سے بیزار ہو کر امام صاحب رویا کرتے اور کان اکثر الدعا۔ اور بہت زیادہ دعا کرنے لگے۔ کس چیز کی دعا کرنے لگے اس کی تصریح نہیں کی گئی لیکن رادی کا اس کے بعد بیان کہ

”علم یلبث الا لیسیراً حتی مات۔ پس نہ ٹھہرے اس کے بعد چند روز تا این کہ وفات ہو گئی۔ اس سے کچھ معاملہ واضح ہو جاتا ہے (حضرت امام ابو حنیفہ کی سیاسی زندگی ص ۲۷۲ تیسرا ایڈیشن)۔ درس دینا تو کجا کسی کو آپ سے ملنے اور کوئی مسئلہ تک پوچھنے کی اجازت نہ تھی۔ قارئین خود اندازہ لگائیں کہ علامہ شبلی کی تطبیق کہاں تک درست ہو سکتی ہے۔

جیسا کہ ہم لکھا آئے ہیں کہ امام صاحب کی گرفتاری کے وقت امام محمد کی عمر ۱۲ یا ۱۳ سال بنتی

ہے۔ لیکن اہل کوفہ میں برس سے کم عمر کے شخص کو حدیث کی درس گاہ میں شامل نہیں ہونے دیتے تھے۔ یاد رہے کہ فقہ سے پہلے حدیث کی تعلیم حاصل کی جاتی تھی۔ ابن صلاح کہتے ہیں کہ: اہل کوفہ کا اس پر بڑی سختی سے عمل تھا انھوں نے خود امام ابوحنیفہ کو بیس سال کی عمر سے پہلے حدیث کی درس گاہ میں شامل نہ ہونے دیا۔ علامہ شبلی اس کی وجہ نقل کرتے ہیں

کیونکہ اس زمانہ میں روایت حدیث اپنے عروج پر تھی۔ لیکن ان روایات میں بہت زیادہ غلطیاں تھیں جو خاص طور پر دس بارہ سال کے لوگوں نے روایت کیں۔ ان کے نزدیک بھی اس بات کا قوی احتمال موجود ہے کہ کم سنی کی وجہ سے مضمون حدیث کی تمام خصوصیتیں خیال میں نہ آئی ہوں۔ جس کی وجہ سے ادائے مطلب میں عظیم الشان غلطیاں پیدا ہو جاتیں۔ چنانچہ اس خطرہ سے بچنے کے لیے علمائے حدیث نے حدیث سیکھنے کے لیے کم از کم عمر کا شرط لگائی۔ اگرچہ اس امر میں محدثین میں باہم اختلاف ہے لیکن ارباب کوفہ سب سے زیادہ احتیاط کرتے تھے۔ یعنی بیس برس سے کم عمر کا شخص حدیث کی درس گاہ میں شامل نہیں ہو سکتا تھا۔ (مقدمہ ابن الصلاح مطبوعہ مکتبہ ص ۲۵۸ بحوالہ سیرت النعمان ص ۲۱)

علامہ شبلی امام صاحب کی صحابہ سے روایت نہ کرنے کی وجہ اہل کوفہ کی یہی احتیاط بیان کرتے ہیں حالانکہ دشمنوں تک کو اعتراف ہے کہ امام صاحب جیسے ذہین آدمی صدیوں کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ اس حساب سے تو امام محمد کی حصول حدیث کی عمر ۵۰ سال بنتی ہے۔ جب کہ امام صاحب کی وفات پر پانچ سال کا عرصہ گزر چکا تھا۔ اور یہ یاد رہے کہ فقہ کی تعلیم حدیث شریف کی تعلیم کے بعد ہوتی تھی۔

ہمارے زمانہ کے علما تو اہل کوفہ سے بھی زیادہ احتیاط برتتے ہیں۔ چنانچہ انھیں ایسی صحیح احادیث کے قبول کرنے میں بھی تاہل ہے جو بائیس یا تیس سال کی عمر کے صحابہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہیں۔ مثلاً دو صحابیوں رافع بن خدیج اور حضرت جابر سے بٹائی کی حرمت کے متعلق صحیح احادیث مروی ہیں۔ لیکن صاحب ترجمان القرآن کو ان حدیثوں کے قبول کرنے میں اس

یہ قابل ہے کہ رادیوں کی عمر ۲۲ یا ۲۳ سال ہے۔ چنانچہ ان احادیث پر اعتراضات کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

(۱) واضح رہے کہ رافع بن خدیج کی عمر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت بمشکل ۲۲ سال تھی۔ جنگ اہد میں یہ اس لیے شریک نہ ہو سکے کہ ان کی عمر ۱۵ سال سے کم تھی۔

(ترجمان القرآن جلد ۲۲ نمبر ۲۔ ۵ ص ۱۲۸)

(۲) معلوم رہے کہ حضرت جابر کی عمر حضورؐ کی وفات کے وقت ۲۲ سال سے زیادہ نہ تھی۔

(ایضاً ص ۱۵۰)

قارئین خود فیصلہ کریں کہ ۲۲ یا ۲۳ سال عمر کے صحابہ رسول صلعم کی احادیث قابل قبول نہیں تو امام محمد کی روایات کا کیا حال ہوگا کہ امام ابوحنیفہ کی گرفتاری کے وقت آپ کی عمر بمشکل دس بارہ سال بنتی ہے۔

فقہ کی کتابوں میں ایک اور واقعہ کا ذکر بڑی شد و مد سے کیا جاتا ہے اور وہ ہے امام ابوحنیفہ کی مجلس تدوین فقہ۔ کہا جاتا ہے کہ یہ مجلس چالیس شاگردوں پر مشتمل تھی لیکن ان میں سے کچھ بہت ہی مشہور تھے۔ چنانچہ اس مجلس کی تعریف میں جامع المسانید جلد ۱ صفحہ ۳۳ کے حوالہ سے علامہ گیلانی مرحوم نے دیکھ بن الجراح کا یہ قول نقل کیا ہے:

کیف بقدر ابوحنیفہ ان یحیطی ومعہ مثل ابویوسف وزفر و محمد بن قیس و اجتمعا ہم اس کے بعد دوسرے شاگردوں کی خصوصیات بیان کی ہیں:

(حضرت امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی ص ۲۳۰)

ترجمہ: امام ابوحنیفہ کے کام میں غلطی کیسے باقی رہ سکتی ہے۔ جب واقعہ یہ تھا کہ ان کے ساتھ ابویوسف، زفر، محمد بن قیس و اجتمعا میں مدد دینے والے موجود تھے۔

اسلامی قانون کی تدوین کے سلسلہ میں اس مجلس کا ذکر بڑی شد و مد سے کیا جا رہا ہے اور یہ کہ اس مجلس نے تدوین فقہ کا ۲۴ سال میں مکمل کیا تھا۔ اس موضوع پر جو مضمون بھی نکل رہا

ہے اس میں ان دو باتوں کا ذکر لازمی ہے۔ مثلاً یکم اپریل ۱۰۶۲ء کے چٹان کے صفحہ ۱۲ پر اسلامی آئین کی تدوین پر مفتی عزیز الرحمن صاحب کا مضمون شائع ہوا ہے۔ جس میں ان واقعات کے علاوہ یہ بھی نقل کیا ہے کہ امام طحاوی نے بہ سند متصل اسد بن فرات تمیز امام مالک سے نقل کیا ہے کہ مجلس تدوین فقہ کے اراکین چالیس تھے سب کے سب درجہ اجتہاد کو پہنچ چکے تھے۔ ان میں سے دس بارہ حضرات کی ایک اور مجلس خاص مرتب کی گئی تھی جس کے رکن امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، داؤد طائی، اسد بن عمر، یوسف بن خالد، یحییٰ بن ابی زائدہ وغیرہم تھے۔ صاحب موصوف نے مضمون میں آگے چل کر لکھا ہے کہ یہ کام یعنی تدوین فقہ ابی حنیفہ ۲۲ سال میں مکمل ہوا۔

امام صاحب ۱۲۱ھ میں قید کر دیے گئے تھے اور جیل میں انھیں کسی سے ملنے کی اجازت تک نہ تھی اور نہ ہی آپ کو باہر نکلنے کی اجازت تھی اس لیے لازماً یہ کام ۱۲۶ھ کو ختم ہو چکا ہوگا۔ ۱۲۶ھ سے ۲۲ سال جو اس مجلس کو تدوین فقہ میں لگے، مہنا کیے جائیں تو یہ ۱۲۲ھ کا زمانہ بنتا ہے۔ جب یہ کام شروع کیا گیا ہوگا۔ یہ زمانہ امام محمد کی پیدائش سے تقریباً دس سال قبل ہے۔ یعنی اندازہ لگائیے کہ امام محمد کو آپ کی پیدائش سے بھی دس سال پہلے مجلس تدوین فقہ کا رکن اعلیٰ بتایا جاتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ آپ درجہ اجتہاد کو بھی پہنچے ہوئے تھے۔ انہی ہے کہ امام صاحب کا یہ مجموعہ ہم تک نہیں پہنچ سکا ورنہ صحیح صورت حالات معلوم ہو جاتی۔ خارجی شہادت کے لیے یہ حوالے کافی ہیں۔ مزید حوالے دینا قارئین کا وقت ضائع کرنا ہے۔ یاد رہے کہ اس مضمون میں جو حوالے بھی دیے گئے ہیں یا دیے جائیں گے وہ ہمارے علماء کے نزدیک مستند ہیں۔ علامہ شبلی نے ان سب کتب کو اپنا ماخذ قرار دیا ہے۔

(ملاحظہ ہو ص ۲۳ سیرت النعمان)

اب ہم خود امام محمد کی کتابوں سے کچھ شہادتیں پیش کریں گے۔ قارئین کی سہولت کے لیے ہم آپ کی کتابوں کی وہی فہرست دیتے ہیں جو علامہ شبلی نے نقل کی ہے۔ اور یہی زیادہ صحیح اور

مکمل ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

امام محمد کی تصنیفات تعداد میں بہت زیادہ ہیں اور آج فقہ حنفی کا مدار ان ہی کی کتابوں پر ہے۔ ہم ذیل میں ان کتابوں کی فہرست لکھتے ہیں جن میں امام ابوحنیفہ کے مسائل روایت مذکور ہیں اور اس لیے وہ فقہ حنفی کے اصل اصول خیال کیے جاتے ہیں۔

۱۔ مبسوط۔ اصل میں یہ کتاب قاضی ابو یوسف کی تصنیف ہے۔ ان ہی مسائل کو امام محمد نے زیادہ توضیح اور خوبی سے لکھا ہے۔ یہ امام محمد کی پہلی تصنیف ہے۔

۲۔ جامع صغیر۔ مبسوط کے بعد تصنیف ہوئی۔ اس کتاب میں امام محمد نے قاضی ابو یوسف کی روایت سے امام ابوحنیفہ کے تمام اقوال لکھے ہیں۔ کل ۵۳۲ مسئلے ہیں جن میں ایک سو ستر مسئلہ کے متعلق اختلاف رائے بھی لکھا ہے وغیرہ۔

۳۔ جامع کبیر۔ جامع صغیر کے بعد لکھی گئی۔ ضخیم کتاب ہے اس میں امام ابوحنیفہ کے اقوال کے ساتھ قاضی ابو یوسف اور امام زفر کے اقوال بھی لکھے ہیں۔

۴۔ زیادات۔ جامع کبیر کی تصنیف کے بعد جو فروع یاد آئے وہ اس میں درج کیے۔

۵۔ کتاب الحج۔ یہ کتاب امام محمد نے مدینہ سے آکر لکھی۔ چونکہ خود حنفیہ اس کتاب کو نہیں لیتے اس لیے اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں۔

۶۔ سیر صغیر و کبیر۔ یہ سب سے آخری تصنیف ہے۔ اول سیر صغیر لکھی۔ اس کا ایک نسخہ امام اوزاعی کی نظر سے گزرا۔ انھوں نے طعن سے کہا کہ اہل عراق کو فن سیر سے کیا نسبت۔ امام محمد نے سنا تو سیر کبیر لکھنا شروع کی۔ تیار ہو چکی تو ساتھ جزدوں میں آئی۔ امام محمد اس ضخیم کتاب کو ایک پتھر پر رکھا کہ ہارون الرشید کے پاس لے گئے۔ ہارون الرشید کو پہلے سے خبر ہو چکی تھی۔ اس نے قدروانی کے لحاظ سے شہزادوں کو بھیجا کہ خود جا کر امام محمد سے سند لیں۔

(سیرت النعمان ص ۳۹۲)

امام محمد کی طرف منسوب پہلی کتاب کے متعلق تو خود علامہ شبلی نے وضاحت کر دی ہے



کہ وہ دراصل قاضی ابویوسف کی تصنیف ہے جس کو امام محمد نے زیادہ ترویج اور خوبی سے لکھا۔ امام محمد کی اپنی پہلی تصنیف جامع صغیر ہے۔ آپ کی صرف اسی کتاب کو آپ کے دو شاگردوں عیسیٰ بن ابان اور محمد بن سماع نے روایت کیا ہے باقی تمام کتابوں کی روایت میں نفرد پایا جاتا ہے جو زیادہ تر ابو حفص احمد بن حفص نے روایت کی ہیں۔ آپ کی پہلی تصنیف بہت جلد مقبول ہوئی اور مختلف علماء نے اس کی نقول حاصل کیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا اصلی نسخہ ہم تک پہنچ سکا ہے۔ تاہم آپ یہ کتاب شروع سے لے کر اخیر تک دیکھ جائیں اس میں تمام کی تمام روایات قاضی ابویوسف کے واسطے سے روایت کی گئی ہیں۔ (محمد بن یعقوب عن ابی حنیفہ) یعنی اس میں ایک روایت بھی امام ابو حنیفہ سے براہ راست لکھی نہیں گئی۔ اگر پہلی کتاب کا یہ حال ہے تو بعد کی تصنیفات کے متعلق اس کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ ویسے بھی دوسری کتابوں کی روایت میں نفرد پایا جاتا ہے اس لیے روایت کے لحاظ سے وہ جامع صغیر کے پائے کی نہیں۔ جامع صغیر کے بعد سیر الکبیر کو جو آپ کی آخری تصنیف ہے بلند پایہ علمی کتاب تصور کیا جاتا ہے۔ دراصل امام محمد نے اس کتاب پر محنت بھی بہت کی ہے کیونکہ جیسا کہ ہم علامہ شبلی کے حوالہ سے لکھ دیے ہیں یہ ان کی عزت کا مسد تھا۔ اور وہ امام اوزاعی کے طے کرنا تحقیقی جواب دینا چاہتے تھے۔ اس کتاب کو شاہی قبولیت بھی حاصل ہوئی اس لیے ہم اس کتاب کے متعلق کچھ عرض کریں گے۔ اس کتاب کے جدید ایڈیشن کے ویباچ میں لکھا ہے:

واعلم بان السیر الکبیر آخر تصنیف منہ محمد بن الفقه ولہذا لم یروہ عنہ ابو حفص لانه منہ بعد انصرافہ من العراق ولہذا لم یذکر اسم ابی یوسف فی شیئ منہ لانه منہ بعد ما اتممت الفہمہا (السیر الکبیر جدید ایڈیشن جلد اول ص ۱۰)

جاننا چاہیے کہ سیر الکبیر امام محمد کی فقہ میں آخری تصنیف ہے اس لیے ابو حفص نے آپ سے روایت نہیں کی کیونکہ آپ نے یہ کتاب ان کے عراق چلے جانے کے بعد تصنیف کی۔ اور اس میں قاضی ابویوسف کا بھی بالکل ذکر نہیں کیونکہ یہ آپ نے اس وقت لکھی جب ان دونوں میں نفرت

جڑ پکڑ چکی تھی۔

آپ حیران ہوں گے کہ اس مشہور و معروف کتاب کا اصل نسخہ اس وقت دنیا میں کہیں موجود نہیں۔ حالانکہ جن کتابوں کو شاہی قبولیت حاصل ہوتی عام طور پر ان کا وجود باقی رہنا چاہیے تھا ہمارے پاس اس وقت جو نسخہ موجود ہے وہ شمس اللہ مرخسی نے کئی سالوں کے بعد محض اپنے حافظہ کی مدد سے لکھایا تھا۔ چنانچہ اس کے متعلق لکھا ہے

وقد اطاع اطاعاً عن حفظه دون الرجوع الى نص محمد بن نفعه ومن الموصوف ان نص محمد بن نفعه فقد فلتا نسطيع الرجوع اليه لتاكيد من صحة حفظ المرخسي۔

(کتاب السیر الکبیر۔ جدید ایڈیشن جلد اول ص ۱۵)

یہ کتاب شمس اللہ مرخسی نے اصل نسخہ دیکھے بغیر اپنے حافظہ سے اٹا کرائی۔ اور افسوس ہے کہ اس وقت امام محمد کا اصل نسخہ گم ہو چکا ہے اس لیے ہم امام مرخسی کی اٹا کر وہ نسخہ کی صحت کو نہیں جانچ سکتے۔

جیسا کہ اس کتاب کے مقدمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کتاب میں آپ نے امام ابو یوسف کا نام نہیں لیا کیونکہ آپ کے در بیان نفرت جڑ پکڑ چکی تھی تاہم اس سے پہلے کی تمام کتابیں قاضی ابو یوسف کے حوالہ ہی سے آپ نے روایت کیں۔ لیکن حیرانی کی بات ہے کہ قاضی ابو یوسف نے ان کا بھی بڑی سختی سے انکار کیا ہے اور اس انکار کے لیے انھوں نے ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جن کو نقل کرتے ہوئے قلم کا پتہ ہے :

قال ابو یوسف قولوا لهذا الکذاب یعنی محمد بن الحسن ہذا الذی یرویہ عنی سمعہ متی ؟ (تاریخ)

بغداد خطیب بغدادی جلد ۲ ص ۱۸۰

قاضی ابو یوسف نے فرمایا کہ اس یعنی محمد بن الحسن سے کہو کہ جو کچھ وہ مجھ سے روایت کرتے ہیں مجھ سے سنا بھی ہے ؟

اور شاید انہی سخت الفاظ کی وجہ سے امام محمد نے قاضی ابو یوسف کا جنازہ پڑھنے

سے اٹھا کر دیا تھا حالانکہ آپ کے دروازے کے سامنے ان کا جنازہ کھڑا کر کے ان کی لونڈیاں ان کا مرنے پر روتی رہیں۔

ولمات ابو یوسف لم یخرج محمد بن جنازہ۔ جب قاضی ابو یوسف نے وفات پائی تو امام محمد بن کے جنازہ پر نہ گئے (السیر الکبیر جدید ایڈیشن ص ۲) ہو سکتا ہے یہ بھی ویسی ہی روایت ہو جو امام بیہقی صاحب سنن البیہقی نے صاحبین کے متعلق روایت کی ہے کہ ان دونوں حضرات نے مل کر امام شافعی کے قتل کی سازش کی تھی۔ (بحوالہ سیرت النعمان ص ۳۸۵)۔

لیکن قابل افسوس بات یہ ہے کہ یہ اختلاف آپ کے شاگردوں تک بھی جا پہنچا۔ اور شاگرد بھی دوسرے درجہ کے نہیں بلکہ امامت کے درجہ تک پہنچے ہوئے مثلاً یحییٰ بن معین اور امام احمد بن حنبل جن کی شاگردی کو قاضی ابو یوسف کی عظمت کی ایک دلیل تصور کیا جاتا ہے کہ ان جیسے بزرگوں نے آپ سے حدیثیں روایت کیں (سیرت النعمان ص ۳۸۱)۔ چنانچہ ان حضرات سے بہت سی ایسی روایات منقول ہیں جو امام محمد کے ضعف پر دلالت کرتی ہیں۔

روای من معاویۃ بن صالح بن ابی عبد اللہ قال سمعت یحییٰ بن معین بقول محمد بن الحسن ضعیف۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ محمد بن الحسن ضعیف ہیں۔ ایک دوسرے راوی ابن غلابی یحییٰ بن معین سے ایک اور روایت نقل کرتے ہیں۔ قال یحییٰ بن معین محمد بن الحسن لیس بشی کہ محمد بن حسن کوئی چیز نہیں ہیں۔ ایک اور روایت میں یحییٰ بن معین فرماتے ہیں لیس بشی فلا تکتب حدیثہ کہ آپ قابل اعتبار نہیں اس لیے آپ سے کوئی حدیث نہ لکھی جائے (تاریخ بغداد خطیب بغدادی جلد ۲ ص ۱۸۰)۔ امام احمد بن حنبل کو یہ فرماتے سنا گیا۔ سمعت احمد بن حنبل و ذکرہ محمد بن الحسن فقال کان یدہب مذہب ہم۔ کہ امام احمد بن حنبل نے جب امام محمد کا ذکر کیا تو فرمایا کہ وہ بھی مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔

قاضی ابو یوسف نے کوشش کی کہ یہ آپس کی منافرت کسی طرح ختم ہو جائے۔ اور امام محمد کو

معر کے قاضی کا حمدہ پیش کیا۔ لیکن آپ نے یہ قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

(السیر الکبیر جدید ایڈیشن جلد ۱ ص ۶)

اگر قاضی ابویوسف کے انکار والی روایت واقعی صحیح ہے تو پھر یہ معملہ حل کرنا باقی ہے کہ امام محمد نے فقہ کا اتنا قیمتی ذخیرہ ہم تک کس واسطے سے پہنچایا۔

اس مضمون میں میں نے اپنی ایک التحن صاف کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس امر کا فیصلہ قارئین خود کریں گے کہ امام محمد واقعی امام ابوحنیفہ کے شاگرد تھے یا نہیں۔

## ماہنامہ الفرقان لکھنؤ

زیر نگرانی: مولانا منظور نعمانی ادارت: عتیق الرحمن سنہ ۱۳۷۱ھ

خصوصی اشاعت

دوسرے مفید دینی، علمی اور اصلاحی مضامین کے علاوہ

جماعت اسلامی ہند کے بنیادی نظریات اور عملی رجحانات کا جائزہ

جناب وحید الدین خاں صاحب (سابق رکن جماعت اسلامی ہند) کے قلم سے

اس شمارہ کے ذریعہ آپ تیس سال سے مسلسل شائع ہونے والے بامقصد اسلامی ماہنامہ الفرقان سے واقفیت کے علاوہ، وقت کے ایک اہم موضوع پر نہایت بصیرت افروز مواد بھی پا سکتے ہیں جو ایک مستقل قدر قیمت کا حامل ہے۔

اس شمارہ کی ضخامت ۱۱۲ صفحات - قیمت: ایک روپیہ علاوہ محصول ڈاک

مستقل ضخامت ۵۶ صفحے - قیمت سالانہ: چھ روپے - فی کاپی: ۶۰ نئے پیسے

اہل پاکستان کے لیے ترسیل زر کا پتہ: سکریٹری ادارہ اصلاح و تبلیغ - آسٹریلین بلڈنگ لاہور

غیر مالک سے بارہ شذنگ

مینبر ماہنامہ الفرقان، کچھری روڈ، لکھنؤ

## امام ابن حزم اور مزامیر

یہ مضمون امام ابن حزم کی شہرہ آفاق کتاب محلی کے ایک حصہ کا ترجمہ ہے اور اس میں مزامیر کے متعلق امام موصوف کے خیالات واضح کیے گئے ہیں۔ ابن حزم نے حرمت مزامیر کی روایات پر کڑی تنقید کی ہے۔ اور صاف صاف لکھا ہے کہ حرمت غذا و مزامیر کے بارے میں ایک روایت بھی درست نہیں ہے۔ چونکہ بعض روایات میں غنا کے ساتھ نزد و شطرنج وغیرہ کا بھی ذکر آیا ہے اس لیے انہوں نے اس پر بھی ضمنی بحث کی ہے۔

امام ابن حزم اندلسی المتوفی ۵۴۵ھ اپنی کتاب المحلی کتاب البیوع میں لکھتے ہیں:

”شطرنج، مزامیر، سارنگی، طنبورہ اور باجول کا بیچنا حلال ہے۔ اگر کسی شخص نے انہیں توڑ دیا تو وہ متا من ہوگا الا یہ کہ اس پر کوئی تصویر بنی ہو تو ایسی صورت میں توڑنے والے پر تاوان نہیں جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

خلقکم مافی الارض جمیعاً  
تصاے لے زمین کی تمام چیزیں پیدا کیں

نیز فرمایا

واعل اللہ البیوع

اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے۔

تیز فرمایا

وقد فصلکم ما حرم علیکم

تفصیل سے بیان کر دیا ہے جو تم پر حرام ہے

ان چیزوں کی بیع کی حرمت کے بارے میں کوئی نص نہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی ان چیزوں کے توڑنے والے پر تاوان دینا واجب ہے۔ جو لوگ ان چیزوں کی بیع کو حرام کہتے ہیں انہوں نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ صحیح نہیں ہیں یا بعض صحیح ہیں تو ان سے ان کے خیال کی تائید نہیں ہوتی مثلاً ان میں سے ایک حدیث ابو داؤد الطیالسی کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا ہر وہ چیز جس سے کوئی کھیدتا ہے باطل ہے البتہ تیر اندازی، شمشواری یا اپنی عورت کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا یہ جائز ہیں کیونکہ یہ حق ہیں۔

اس روایت میں عبداللہ بن زید بن الارزق مجہول راوی ہے۔

دہی ابن ابی شیبہ کی روایت کہ رسول اللہ نے فرمایا مومن کے کھیل تین ہیں۔ پھر وہی مذکورہ بالا الفاظ ہیں۔ اس روایت میں خالد بن زید مجہول ہے۔

احمد بن شعیب نے جو حدیث بیان کی ہے کہ جابر بن عبداللہ اور جابر بن عبد الصاری تیر اندازی کر رہے تھے تو ایک نے دوسرے سے کہا کیا آپ نے رسول اللہ کو یہ کہتے نہیں سنا؟ ہر وہ چیز جو ذکر الہی سے نہیں ہے کھیل ہے البتہ چار چیزیں مستثنیٰ ہیں۔ شوہر کا میوی کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا، شمشواری، تیر اندازی اور تیراکی۔

اس حدیث میں بُری طرح تدلیس کی گئی ہے کیونکہ جس زہری کا اس میں نام آتا ہے وہ ابن شہاب زہری نہیں ہے بلکہ کوئی اور زہری ہے جو غیر معروف شخص ہے جس کا نام عبدالرحیم ہے۔ احمد بن شعیب ہی کی ایک دوسری روایت میں ہیں اس کا نام عبدالرحیم الزہری ملتا ہے۔  
لہذا یہ حدیث بھی قابل اعتبار نہیں۔

احمد بن شعیب نے اس حدیث کو ایک اور طریق پر بھی روایت کیا ہے۔ اس روایت کے بھی یہی الفاظ ہیں مگر اس روایت میں یہ بھی ہے کہ جو چیز ذکر الہی سے خالی ہو وہ نوا اور سو ہے۔ اس روایت میں عبدالرب بن بخت ہے جس کی عدالت کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے پھر یہ کہ اس حدیث میں نوا اور سو کا لفظ ہے اور ان دونوں الفاظ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

عباس بن محمد الدوری نے جو روایت بیان کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے کھانے والیاں حرام کی ہیں۔ ان کی خرید و فروخت، ان کی قیمت، ان کی تعلیم اور ان کا گناہ سنا حرام قرار دیا ہے۔ اس روایت میں لیث ہے جو کہ ضعیف ہے۔ اور سعید بن رزین مجہول ہے جو اپنے بھائی سے روایت تو کرتا ہے مگر اس کا نام نہیں بتاتا تو جو شخص خود مجہول ہو اس کا مجہول بھائی بھی کیونکر مجہول نہ ہوگا۔

احمد بن عمر کی جو روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جب میری امت پسندہ باتیں کرنے لگے گی تو اس پر بلائیں نازل ہوں گی۔ ان میں گھنے والیوں اور مزامیر کا بھی ذکر ہے اور فرمایا ہے کہ جب وہ ان چیزوں سے شغف رکھنے لگیں تو انھیں ایک سرخ ہوا اور مسخ و خسف سے ڈرنا چاہیے۔

اس حدیث میں لاحق بن حنین، ضراد بن علی اور الحمص مجہول ہیں اور فرج بن فضالہ حمصی متردک الحدیث ہے۔ یحییٰ اور عبدالرحمن نے اسے متردک قرار دیا ہے۔ قاسم بن اصبح کی جو روایت ہے کہ امیر معاویہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ نے نو چیزوں سے روکا ہے میں بھی تمھیں ان نو چیزوں سے روکتا ہوں اور ان نو چیزوں میں گانے اور ناٹم کا بھی ذکر ہے۔

اس روایت میں محمد بن مباحر ضعیف ہے اور کیسان مجہول ہے۔

۱۔ العباس بن محمد الدوری عن محمد بن کثیر العبیدی تا جعفر بن سلیمان الضبی عن سعید بن ابی رزین عن اخیہ عن لیث بن ابی سلم عن عبدالرحمن بن سابط عن عائشہ۔ ۲۔ احمد بن عمر بن انس نا ابو احمد سل بن محمد بن احمد بن سہل المروزی نا لاحق بن الحسین المصطفیٰ قدم مرونا ابو المرثی ضراد بن علی بن عمیر القاضی الجیلانی تا احمد بن سعید بن عبداللہ بن کثیر الحمصی نا فرج بن فضالہ عن یحییٰ بن سعید بن عبداللہ بن کثیر الحمصی نا فرج بن فضالہ عن یحییٰ بن سعید عن محمد بن علی بن الحنفیہ عن ابیہ۔

ابوداؤد کی جو روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ گاناول میں نفاق کو اُگاتا ہے اس روایت میں عن شیخ (ایک بوڑھے سے) کا لفظ بڑا ہی عجیب ہے۔

محمد بن احمد کی جو روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا میرے امتی شراب پیئیں گے مگر اس کا نام بدل دیں گے۔ اور وہ گانے اور باجے نہیں گے۔ اللہ انھیں زمین میں دھنسا دیگا۔ اس روایت میں معاویہ بن صالح ضعیف ہے۔ نہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان پر عذاب کا نزول گانے اور باجے کی وجہ سے ہو گا بلکہ دراصل شراب کا نام بدل کر اسے حلال جلنے پر ہو گا۔ مذہبی امور کی بنیاد ظن و تخمین پر نہیں ہوتی۔

احمد بن اسماعیل کی جو حدیث ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص گانے والی کے پاس بیٹھا اور اس کا گانا سنا تو قیامت کے دن اس کے کانوں میں اللہ تعالیٰ اُچھلا ہوا سیسہ ڈالیں گے۔ یہ حدیث موضوع اور بے اصل ہے نہ اسے انس نے روایت کیا نہ ابن منکدر نے،

نہ مالک نے، نہ ابن مبارک نے۔ پھر یہ کہ ابن مبارک سے لے کر ابن شعبان تک جتنے راوی ہیں سب مجہول ہیں۔ مالکیوں میں ابن شعبان اسی قسم کا آدمی ہے جس طرح عبد الباقی بن قانع احناف میں ہے کہ ان دونوں کی روایتوں میں صاف دھوکا، خالص جھوٹ، واضح جھل اور بڑی غیر ذمہ داری ہوتی ہے۔ یا تو ان کی کتابیں گڑبڑ ہو گئی ہیں یا وہ غیر معتبر و کذاب لوگوں سے روایت کرتے ہیں۔ ہم اللہ سے عافیت، صدق اور صواب کی درخواست کرتے ہیں۔

ابن شعبان کی جو روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جس کے پاس گانے والی ہو اور وہ مر جائے تو اس کے جنازے کی نماز نہ پڑھو۔

اس روایت میں ہاشم اور عمر مجہول ہیں، اور مکحول کی حضرت عائشہؓ سے ملاقات ثابت نہیں ہوتی۔

ایک اور روایت جس کی کوئی سند نہیں مگر لوگ ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے دعا دی کہ ملعون قرار دیں۔ ایک روئے والی کی آواز اور دوسری گانے والی کی۔



سیدیت بھی فواد بے کار ہے۔

سعید بن منصور کی جو حدیث ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا گانے والیوں کی خرید و فروخت حرام ہے اور ان کی قیمت بھی حرام ہے اور اس کی تصدیق کتاب اللہ میں ہے۔

ومن ان من يشتري لهود الحديث بعض لوگ لہو دعب کی چیزیں خریدتے ہیں تاکہ لیصل عن سبیل اللہ بغیر علم

قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھوں میں میری جان ہے کہ جو شخص بھی کسی گانے کے ساتھ آواز بلند کرتا ہے تو اس کے پیچھے دو شیطان لگ جاتے ہیں۔ ایک اس کے سینے کو پھینکا ہے اور ایک اس کی پیٹھ کو پھینکا ہے حتیٰ کہ وہ خاموش ہو جاتا ہے۔

اس روایت میں اسماعیل ضعیف ہے، مطرح مجہول ہے، عبید اللہ بن زحر ضعیف ہے، قاضی ضعیف ہے اور علی بن یزید و مشقی مترک الحدیث ہے۔

عبد الملک بن حبیب اندلسی نے جو حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا "گانے والیوں کو تعلیم دینا، ان کی خرید و فروخت کرنا، ان کو لینا اور ان کی قیمت حرام ہے" اللہ اپنی کتاب میں فرماتا ہے بعض لوگ لہو دعب کی چیزیں خریدتے ہیں تاکہ لوگوں کو بے جا بنو جائے گم راہ کریں۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے جب کبھی کوئی گانے والا آواز بلند کرتا ہے تو اس پر دو شیطان سوار ہو جاتے ہیں جو اپنے پیروں سے اس کے سینے اور پشت کو مار رہے ہیں حتیٰ کہ وہ خاموش ہو جاتا ہے۔

ابن حبیب نے ایک دوسرے طریق سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ نے گانے والیوں کو تعلیم دینا، ان کی خرید و فروخت اور ان کی قیمت کو حرام قرار دیا ہے۔

ابو سعید بن منصور، اسماعیل بن عیاش، مطرح بن یزید، عبید اللہ بن زحر، علی بن یزید، عن القاسم عن

پہلی حدیث کے بارے میں یہ عرض ہے کہ عبد الملک غیر معتبر ہے اور اسامیل بن عیاش ضعیف ہے اور علی بن یزید ضعیف اور متروک الحدیث ہے اور قاسم بن عبد الرحمن بھی ضعیف ہے۔ دوسری حدیث بھی عبد الملک اور قاسم سے مروی ہے اس میں موسیٰ بن امین ہے جو ضعیف ہے۔ عبد الملک نے ایک اور طریق سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ سے دریافت کیا کیا میں اونٹوں کے لیے حدی پڑھ سکتا ہوں؟ فرمایا ہاں، اس نے کہا کیا ان کے لیے گانا گانے سکتا ہوں؟ فرمایا گانے والے کے کان شیطان کے ہاتھ میں ہوتے ہیں وہ انہیں مروڑتا رہتا ہے حتیٰ کہ وہ خاموش ہو جاتا ہے۔ عبد الملک اور عمری دونوں کزاد ہیں۔

سعید بن منصور کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا آخری زمانے میں میری امت کے کچھ لوگ بندہ اور خنزیر بن جائیں گے۔ صحابہ نے دریافت کیا یا رسول اللہ کیا وہ اللہ کے ایک ہونے اور آپ کے رسول ہونے کی گواہی دیں گے؟ فرمایا ہاں، نماز بھی پڑھیں گے، روزے بھی رکھیں گے اور حج بھی کریں گے صحابہ نے دریافت کیا پھر ایسا کیوں ہوگا؟ فرمایا وہ مزامیر، گانے والیوں، دف اور شراب سے شغل کریں گے۔ رات ابو ولعب اور شراب میں گزاریں گے اور صبح ہوتے بندہ اور خنزیر بن جائیں گے۔

یہ روایت ایک ایسے شخص سے مروی ہے جس کا نام ہی نہیں بتایا گیا۔ سعید بن منصور نے ایک دوسرے طریق سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا میری امت میں سے ایک گمراہ ابو ولعب میں رات گزارے گا وہ کھاتے پیتے رہیں گے اور صبح ہوتے بندہ اور خنزیر بن جائیں گے، ان میں خف و قذف ہوگا۔ ان میں سے ایک گمراہ پر ہوا بھی جائے گی وہ انہیں برباد کر دے گی جس طرح پچھلے لوگوں کو حرام چیزوں کے حلال جاننے، حریر پہننے، دف بجانے اور گانے والیوں کے لینے کی وجہ سے برباد کیا تھا۔

عازث بن ہمنان کی حدیث مقبول نہیں، فرقہ بنی ضعیف ہے، سلیم بن سالم، حسان بن ابی رمان اور عاصم بن عمر کو میں نہیں جانتا لہذا یہ دونوں حدیثیں بھی یقینی طور پر راقطہ ہو گئیں۔

سید بن منصور ایک دوسرے طریق پر روایت کرتا ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ نے مجھے رحمت عالم بنا کر بھیجا ہے، مجھے مزامیر، بتوں اور صلیبوں کے مٹانے کا حکم دیا ہے۔ ان چیزوں کی خرید و فروخت جائز نہیں، نہ ان کی تعلیم و تجارت جائز ہے، ان کی قیمت حرام ہے۔ اس روایت میں قاسم ضعیف ہے۔

بخاری نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا میری امت میں سے کچھ لوگ ریشم، حریر، شرب اور مزامیر کو حلال کریں گے۔ یہ حدیث منقطع، بخاری تک مسلسل نہیں پہنچی کیونکہ صدقہ بن خالد اور بخاری کے درمیان سند منقطع ہے۔

الغرض اس سلسلہ میں ایک بھی حدیث درست نہیں، قسم بخدا اگر ان تمام حدیثوں یا دوچار یا ایک کی سند بھی رسول اللہ تک ثقہ راویوں کے ذریعہ پہنچ جاتی تو ہم اس کے قبول کرنے میں ذرا صاحبی تردد نہ کرتے اور اگر یہ احادیث صحیح ہیں کہ گانے والیوں کی خرید و فروخت درست نہیں تو اُن سے جماع کرنے والوں کو حد زنا لگنی چاہیے تھی اور اولاد آقا کی نفی چاہیے تھی۔ علاوہ بریں یہ بات ہے کہ ان احادیث میں گانے والیوں کی ملکیت کو حرام نہیں قرار دیا گیا۔ بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا بچنا حرام ہے مگر ملکیت حرام نہیں جیسے پانی، بلی اور کتا۔

یہ ہیں وہ حدیثیں جو ہم تک اس بارے میں پہنچی ہیں۔ رہے ان لوگوں کے آثار جو رسول اللہ سے پہنچے ہیں وہ یہ ہیں:

ابن ابی شیبہؒ نے ابن مسعود کے بارے میں روایت کی ہے کہ انھوں نے ومن الناس من یشری لہو الحدیث لیصل عن سبیل اللہ کے بارے میں فرمایا قسم بخدا اس سے مراد گانا ہے۔ وکیع نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس سے گانا اور گانے والی کی خریداری مراد ہے۔ ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے اس آیت کے بارے میں روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا مراد

گناہ اور اس جیسی چیزیں ہیں۔ سعید بن منصور نے ابن عباس کے بارے میں روایت کیا ہے کہ وہ وفی  
نزد، اور بزاز امیر حرام ہیں۔ سعید بن منصور نے ابراہیم کے بارے میں بیان کیا ہے کہ انہوں نے کہا  
گناہوں میں نفاق کو اگلا ہے۔ سعید بن منصور نے ابراہیم کے بارے میں روایت کی ہے کہ ہمارے  
دوست راستے روک کر ڈھولوں کو بھاڑ دیتے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے مجاہد کے بارے میں روایت کی  
ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ آیت مذکورہ سے مراد گناہ ہے ہی قول حبیب بن ثابت کا ہے۔ ابن ابی  
شیبہ نے عکرمہ سے بھی اس آیت کے بارے میں یہی روایت کی ہے کہ مراد گناہ ہے۔

ابو محمد ابن حزم لکھتا ہے یہ تمام اقوال ہمارے لیے حجت نہیں بن سکتے۔ اول تو یہ بات  
ہے کہ رسول اللہ کا فرمان ہی حجت ہے۔ دوسرے یہ کہ بہت سے صحابہ اور تابعین نے ان اقوال کی  
مخالفت کی ہے تیسرے یہ کہ خود نص قرآنی ان کے احتجاج کو باطل کرتی ہے کہ چونکہ پوری آیت یہ ہے  
ومن الناس من يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ  
بعض لوگ کھیل کھود کی چیزیں خریدتے ہیں تاکہ اللہ  
کی راہ سے گم راہ کر دیں بے جانے بوجھے اور اس کو  
لم عذاب ہمین مذاق بنائیں، ایسے لوگوں کے لیے ذلت والا عذاب ہے۔

جو شخص ایسا کرتا ہے وہ یقیناً بالاتفاق کافر ہے کہ اللہ کی راہ کو مذاق بنائے۔ اگر کوئی شخص  
قرآن شریف خریدے تاکہ لوگوں کو گم راہ کرے اور مذاق بنائے تو وہ کافر ہے۔ یہی وہ چیز ہے  
جس کی اللہ نے مذمت کی ہے اللہ تعالیٰ نے ہرگز ایسی چیزوں کی مذمت نہیں کی جو صرف کھیلنے  
کے لیے خریدی جاتی ہیں، گم راہ کرنے کے لیے نہیں لہذا سب اقوال باطل ٹھہرے۔ اس طرح  
اگر کوئی جان بوجھ کر فرض نماز چھوڑ کر قرآن خوانی میں لگ جائے یا سنتیں پڑھنے لگے یا کوئی بات  
کرنے لگے اپنے مال کی دیکھ بھال کرنے لگے یا کچھ اور کرنے لگے تو وہ فاسق ہے۔  
خدا کا نافرمان ہے۔ اور اگر کوئی شخص ان چیزوں میں مشغول رہے کہ فرائض کو ضائع نہ کرے تو وہ  
محسن ہے۔

یہ لوگ یہ دلیل لاتے ہیں کہ آپ یہ بتائیں کہ گناہ حق ہے یا باطل؟ وہی صورتیں ہیں تیسری

لیکن نہیں اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

فما وجد الحق الا الضلال  
لنذا گناہ امر اسر باطل اور گم راہی ہے ۔

توفیق الہی سے اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے :  
انما الاعمال بالنیات وکل امری ما نوى  
اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو اس کی  
نیت کے مطابق اجر ملے گا ۔

تو جو شخص معصیت الہی کے ارادے سے گناہ نہ کرے وہ فاسق ہے یہی حال گانے کے علاوہ اور چیزوں  
کا بھی ہے ۔ اور جو شخص راحت قلبی کے لیے سنے گا کہ طاعت الہی پر طبیعت آمادہ رہے اور نفس  
میں نیکی کا میلان ہو وہ مطیع و محسن ہے اس کا یہ کام حق ہے اور جو شخص نہ طاعت کا آمادہ کرے  
نہ معصیت کا اس کا فعل لغو ہے مگر معاف ہے جیسے کوئی آدمی میر کے لیے باغ جائے یا میر کے لیے  
اپنے دروازے میں بیٹھا رہے یا جیسے کوئی نیلے ، سبز یا کسی اور قسم کے کپڑے رنگ لے یا اپنے  
پاؤں کو دراز کرے اور سکیڑے یا اور اسی قسم کے اور کام کرے ۔ لہذا جو کچھ یہ لوگ اعتراض  
کرتے ہیں سب باطل ہو گئے والحمد للہ ۔ ہیں اس کے علاوہ اور کسی شبہ کا علم نہیں ۔

رہی شطرنج سوا اس کے متعلق عبدالملک بن حبیب کی روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا  
جو شخص جو اکیلے یعنی نرد و شطرنج کھیلے پھر نماز کے لیے کھڑا ہو جائے تو وہ اس شخص کی مانند ہے جو  
پیپ اور خمزیر کے خون سے وضو کر کے نماز پڑھے لے کیا اللہ اس کی نماز قبول کر لے گا ؟

یہ حدیث مرسل ہے ۔ عبدالملک ساقط الاقدار ہے اور عبدالملک بن ماجشون ضعیف  
یہ حدیث بالکیوں اور حنفیوں کے لیے حجت ہے کیونکہ وہ مرسل احادیث کو مانتے ہیں ۔  
لہذا ان کے نزدیک نرد اور شطرنج کھیلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے ۔

ایک اور طریق پر عبد الملک روایت کرتا ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا شطرنج طعون ہے، اس کا کھیلنے والا بھی طعون ہے اور اس کی طرف دیکھنے والا خنزیر کھانے والے کی مانند ہے۔ اس روایت میں ابن حبیب ہے جو کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اسد ضعیف ہے اور ہر بن سلم مجہول ہے اور منقطع ہے۔

ابن حبیب نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت عذاب شاہ، والے پر پڑے گا کہ وہ کہتا ہے میں نے اسے مار ڈالا۔ قسم بخدا میں نے اسے ہلاک کر ڈالا۔ بخدا میں نے اسے بالکل تہس نہس کر دیا۔ واللہ جھوٹ، بہتان اور بے اصل بات ہے۔

عبد الملک بے اصل ہے اور منقطع بھی ہے۔

رسول اللہ سے علاوہ دوسرے بزرگوں سے مروی ہے کہ ابن حبیب نے حضرت عقبہ بن عامر جہنی کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا قسم بخدا بتوں کی عبادت گوارا ہے مگر مجھے شطرنج کھیلنا اگر انہیں۔

یہ اثر کذب محض ہے۔ پناہ بخدا جو کوئی صحابی یہ بات کہے کہ بت پرستی کے برابر کوئی اور گناہ ہو سکتا ہے چہ جائیکہ کفر کو اس سے خفیف ٹھہرائے۔

اس روایت میں یحییٰ بن ابیوب بے حقیقت انسان ہے اور ابر قبیلہ کی عدالت مستور ہے۔ ابن حبیب نے روایت کی ہے کہ علی بن ابی طالب شطرنج کھیلنے والوں کے پاس سے گزرے تو فرمایا تم کیا ان صورتوں پر اندر سے پڑے ہو؟ اگر تمہارے جلتی جگہ گری گئے تو وہ اس

۱۔ عبد الملک بن حبیب نا اسد بن موسیٰ و علی بن سعید عن ابن جریج من حجة بن سلم

۲۔ حوثنا الخدامی من ابی ہداد من ابیہ

۳۔ ابن حبیب عن علی بن سعید عن اسد بن موسیٰ عن رجاہا

سے بہتر ہے کہ تم ان مزدوروں کو مائدہ لگاؤ۔ میں انہیں تمہارے منہ پر مار دیتا۔ پھر آپ نے انہیں قید کرنے کا حکم دیا۔

یہ اثر منقطع ہے، اور اس روایت میں ابن حبیب بھی ہے۔ ان انمار کے علاوہ ہمیں اور کئی حدیث یا اثر مسلم نہیں تھیں وہ پیش کرتے ہیں۔

رعان کے اس قول کا جواب کہ شطرنج یا حق ہوگی یا باطل؟ اس کا جواب حضرت امیر کے بیان میں گزر چکا ہے کیونکہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اللہ ہی توفیق دینے والا ہے۔

ابو محمد (ابن حرم) کہتا ہے جب اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان چیزوں کی حرمت کی کوئی تفصیل نہیں آئی تو ثابت ہو گیا کہ یہ تمام چیزیں حلال مطلق ہیں۔ حلال کیوں نہ ہوں گی بلکہ روایت کرتا ہے کہ ابو بکرؓ حضرت عائشہؓ کے پاس آئے۔ ان کے پاس دو لڑکیاں گنبد بجا رہی تھیں رسول اللہؐ کپڑا پیٹے لیتے تھے۔ ابو بکرؓ نے ان دونوں کو جھڑکا تو رسول اللہؐ نے چہرہ کھولا اور فرمایا ابو بکر انہیں کچھ نہ کہو آج کل عید کا زمانہ ہے۔

مسلم روایت کرتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ تشریف لائے۔ میرے پاس دو لڑکیاں گارہی تھیں۔ آپؐ بستر پر لیٹ گئے اور دوئے مبارک پھر لیں۔ ابو بکرؓ آئے اور مجھے جھڑکنے لگے اور کہنے لگے رسول اللہؐ کے پاس اور مزارِ شیطان؟ رسول اللہؐ نے فرمایا ان دونوں کو کچھ نہ کہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ تم نے یہ روایت ابو اسامہ کے طریق سے بھی روایت کی ہے اور اس میں یہ ہے کہ یہ لڑکیاں گانے والی نہ تھیں تو ہم کہیں گے بیشک ایسا ہی ہے لیکن حضرت عائشہؓ نے یہ تو فرمایا ہے کہ وہ گارہی تھیں تو گانے کا ثبوت تو بہر حال ہے۔ رعان کا یہ قول کہ وہ گانے والیاں نہ تھیں اس کا یہ مطلب ہے کہ گانا ابھی طرح نہ جانتی تھیں۔ اول تو یہ بات محل





کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنا سر آپ کے منہ میں رکھ دیا اور میں ان کے کھیل کود دیکھنے لگی جتنی کہ میں خود ہی واپس آگئی۔

سفیان ثوری نے روایت کی ہے کہ عامر بن سعد نے ایک شادی میں ابو مسعود مروی، قرظہ بن کعب اور ثابت بن یزید کو گانے کی مجلس میں دیکھا تو میں نے ان سے کہا یہ فعل اور اصحاب محمدؐ؟ انھوں نے کہا رسول اللہ ﷺ نے ہمیں شادی میں گانا سننے کی اور مردے پر بجز نوحہ کیے رونے کی اجازت دیدی ہے۔ مگر اس اثر میں شادی کے علاوہ گانا سننے کی اجازت مذکور نہیں۔

صحابہ بن زید کے طریق سے کئی احادیث مروی ہیں جو محمد بن سیرین سے منقول ہیں کہ ایک شخص مدینہ میں کئی باندیاں لایا اور عبد اللہ بن جعفر کے ہاں پہنچا اور آپ کے سامنے وہ باندیاں پیش کیں۔ آپ نے ایک باندی سے گانے کی فرمائش کی۔ ایوب سختیانی کہتے ہیں کہ وف کے ساتھ گانے کی فرمائش کی اور ہشام نے بیان کیا ہے کہ سازگی کے ساتھ گانے کی فرمائش کی۔ ابن عمر جب یہ سمجھے کہ آپ اچھی طرح دیکھ چکے ہیں تو کہا کیا سارے دن مزہ شیرطانی میں گئے رہو گے اب مولیٰ بھاڑ کر لو۔ پھر وہ شخص حضرت ابن عمر کے پاس آیا اور کہا مجھے سات سو درہم کا نقصان ہوا۔ تو ابن عمر عبد اللہ بن جعفر کے پاس آئے اور کہا اسے سات سو درہم کا نقصان ہوا ہے یا آپ دام دیجیے یا بیع فسخ کیجیے۔ آپ نے فرمایا دام دیدین گے۔ دیکھیں ابن عمر نے گانا سنا اور گانے والی کی خرید و فروخت میں مدد دی۔ یہ صحیح روایات ہیں ویسی جھوٹی موضوع احادیث نہیں ہیں جیسی پہلے گزریں۔

ابو سفیان الثوری عن ابی احمق البیسی عن عامر بن سعد

ابو ہاشم بن زید عن ابی ایوب سختیانی و ہشام بن عمار بن کھیل دخل حدیث بعضہ فی بعض کلم من محمد بن سیرین

## اردو مطبوعاتِ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی :- مولانا جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جس میں مہاسیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدت و جمود، احرامِ آدم صورت و نئی عالم اسباب و خبر و قدر کے بارے میں رومی کے خیالات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

تشبیہاتِ رومی :- یہ مروج خلیفہ صاحب کی آخری کتاب ہے اس میں انہوں نے بہت تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ رومی سانپاؤں، فطرت و کائنات کی تشبیہوں سے کام لیکر فلسفہٴ حیات اور کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیتا ہے۔ قیمت ۸ روپے

اسلام کا نظریہٴ حیات :- یہ خلیفہ صاحب کی انگریزی کتاب اسلامک اینڈیا لوجی کا ترجمہ ہے جس میں اسلام کے اسی اصول و عقاید کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی نظریہٴ حیات کی تشریح جدیداً خاندان میں کی گئی ہے قیمت ۸ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی

مساجدِ جنتی :- قرآنِ سنّت، اجماع، تعامل اور قیاس کی فقہی قدر و قیمت اور ان کے حدود پر ایک نظریات ۳۰۰ افکار غزالی :- یہ غزالی کے شاہکار احیاء العلوم کی

تفہیم اور ان کے افکار پر سیر حاصل تجربہ قیمت ۱۰ روپے

سرگزشتِ غزالی :- امام غزالی کی ۱۳۰۰ تصانیف کا ترجمہ امام غزالی نے اس میں اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے قیمت ۳ روپے

تعلیماتِ غزالی :- امام غزالی نے اپنی بنیادی تصنیفات میں یہ واضح کیا ہے کہ اسلام و شریعت نے انسانی زندگی کے لیے جو لازم عمل پیش کیے ہیں اس کی تہ میں کیا تصحیلات اور یہ کتاب انہی مطالب کی آزاد اور توضیحی تفہیم ہے اور ان کے مقدمہ میں تصوف کے رموز و نکات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۱۰ روپے

افکارِ ابنِ خلدون :- عمرانیات اور فلسفہٴ تاریخ کے امام ابن خلدون کے تفہیمی و عمرانی اور تمدنی و علمی حیات و افکار کا ایک تجزیہ و قیمت ۲۵ روپے

مولانا محمد جعفر پھلواری

الدین امیر :- دین کو ہماری تنگ نظری نے ایک سمجھ بٹھا بنا دیا ہے وہ نہ حسن و اکرام کے فرمان کے مطابق ہیں نہ کسی چیز ہے۔ اسی بحث پر یہ کتاب لکھی گئی ہے قیمت ۱۰ روپے

مقامِ سنّت :- وہی کیا چیز ہے؟ اس کی کتنی قسمیں ہیں؟ حدیث کا کیا مقام ہے؟ اتباعِ حدیث کا ضروری ہے

بہشت کا مسائل حدیث میں کہاں تک بدلے؟  
 کتابی مطالعت رسول کا کیا مطلب ہے؟ اس کتاب  
 میں تمام مسائل پر بحث کی گئی ہے قیمت ۵۰ روپے  
 یعنی ۱۰ روپے۔ ان احادیث کا انتخاب ہے جو بلند  
 حکمتوں اور اخلاقیات اور زندگی کو آگے بڑھانے والی  
 تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ قیمت ۱۰ روپے

گفتار حدیث :- یہ ان چالیس مضامین کی شرح ہے  
 جو زندگی کے بلند فرائض سے متعلق رکھتی ہیں اور قرآنی احکام  
 کا تشریح میں۔ قیمت ۵۰ روپے

پیر انسانیت :- یہ رسول پر یہ کتاب ایک بائبل  
 کے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ زندگی کے  
 ناکستے نازک مراحل پر آنکھوں نے انسانیت اور اعلیٰ  
 قدرت کی کس قدر عظمت فرمائی ہے۔ قیمت

اسلام اور مکتبی :- اس کتاب کے مطالعہ سے آپ کو یہ علم  
 ہوگا کہ اسلام مکتبی کے متعلق کیا کتاب ہے اور مسلمان اہل دل  
 کا تشریح اور یہ اس کی نسبت کیا رہا ہے قیمت ۵۰ روپے

عسکری زندگی کے لیے قانونی تجاویز :- نکل جیسو  
 طبعی استعداد اور اخلاقیات اور ان کے خلیفہ انصاف  
 کے متعلق رکھنے والے تمام ضروری مسائل کے متعلق  
 قرآنی حکام اور اصول اسلام عدل اور حکمت عمل پر  
 مبنی۔ قیمت ۱۰ روپے

مسئلہ عقیدہ اور دلالت :- سند انور جیسے اہم  
 مجیدہ معاشرتی مسئلہ کے تمام پسوڑوں پر کتاب و سنت  
 کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے  
 تقدیر نسل :- پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ  
 نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے لہذا مسائل زندگی اور انسانی  
 آبادی میں توازن رکھنے کے لیے تقدیر نسل ضروری ہے  
 اس کتاب میں دینی اور عقلی خواہش سے اس مسئلہ پر گفتگو  
 کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے۔

اجتماعی مسائل :- شخصیت نام ہے قانون کا جو  
 ہر فرد میں بنا رہا ہے وہاں ہے اور دین اس کی وہ روح  
 ہے جو کبھی نہیں بدلتی۔ ہر دور کے لیے اجتماع اور بصیرت  
 کی ضرورت ہے جس میں بہت سے مسائل کا از سر نو  
 جائزہ لینا ضروری ہوتا ہے اس کتاب میں ایسے متعدد  
 مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۵۰ روپے  
 زیر دستوں کی آفتابی، مصر کے مشورہ و حکم و ادب  
 طہ حسین کی معرکہ افکار کتاب "الوعد الحق" کا شلغہ  
 ترجمہ قیمت ۵۰ روپے

الغفری :- یہ ساتویں صدی ہجری کے نامور مؤرخ  
 ابن عسقلان کی تاریخ کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا شمار  
 مآخذ میں ہے۔ بے شک ترجمہ اور تنقید کی بنا پر  
 کوئی اہمیت ہی جاتی ہے قیمت ۲۵ روپے

بشیر احمد ڈار ایم۔ اے

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق۔ عصری تقاضوں کی روشنی میں حقایق تک پہنچنے کے لیے قدیم حکماء کی کاوشوں کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے بہت اہم ہے اور اس کتاب میں اسلام سے قبل کے حکماء کا تعابلی مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۶ روپے۔

تاریخ تصوف :- تصوف انسان کے چند فطری تقاضوں کی تسکین کا باعث ہے اور کئی بلند پایہ مفکرین نے انسانوں کے اس تہذیبی ورثہ میں عظیم الشان اضافہ کیا ہے اس کتاب میں اسلام سے پہلے کے حکماء کے افکار و نظریات پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت ۲۵ روپے

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام اور دعا داری :- قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا سلوک دعا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاد اور عملاً محفوظ کیے ہیں قیمت حصہ اول ۷۲۵ روپے، حصہ دوم ۷۵۱ روپے

سیاست شریعہ :- اسلام نے آج سے چودہ سو برس پہلے ایک دستور حیات پیش کیا تھا۔ جو منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ سیاست شریعہ میں قرآن احادیث، آثار و روایات صحیحہ کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ قیمت ۵ روپے

اسلام میں عدل و احسان :- قرآن پاک اور احادیث نبوی سے عدل و احسان کے باب میں کیا حکم ہو رہا ہے۔ فقہاء نے اس کو کیا اہمیت دی ہے فقہانوں میں مسلمانوں نے ان کو کہاں تک اپنا پایہ تکمیل تمام مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ۵ روپے

شاہد حسین رزاقی ایم۔ اے

تاریخ جمہوریت :- قہا کی معاشروں اور یونانی قہا سے لیکر عبد انقلاب اور دوہرہ حاضرہ تک جمہوریت کی مکمل تاریخ جس میں جمہوریت کی نوعیت و اصطلاح مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش مختلف نظاموں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی افکار کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے پروفیسر

کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت ۸ روپے  
انڈونیشیا :- جمہوریہ انڈونیشیا کا مکمل خاکہ سرکاری تاریخی تسلسل کے ساتھ اس ملک کے حالات اور اہم واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ اور دینی، سیاسی، سماجی و ثقافتی تحریکوں۔ قومی اتحاد و استحکام کی سربلند تاریخ کے دور کے مسائل اور تعمیر و ترقی کے امکانات پر تمام اہم پہلوؤں پر اس انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے کہ انڈونیشیا کے ماضی و حال اور مستقبل کا نہایت واضح نقشہ لکھوں کے سامنے آتا ہے قیمت ۴ روپے

۹ روپے - قسم دوم ۷ روپے

## تعارف نامور

لیا ہے کہ قرآن کے پیش کردہ اصول تالیف صرف گزشتہ  
اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی  
بعیрт افروز ہیں۔ قیمت ۲۰۵۰ روپے  
اسلام کا معاشی نظریہ :- عہد جدید کے معاشی مسائل  
پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے  
کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہد رسالت کے تفصیلی  
اور فروعی احکام مبنی تھے قیمت ۱۰۲۵ روپے  
وین فطرت :- اسلام کو دین فطرت کہا جاتا ہے دین  
فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کا مطالعہ  
میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱۰۷۵ روپے  
عقائد و اعمال :- عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کی بحث  
کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی  
مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱۰ روپے  
مقام انسانیت :- مخالفین اسلام کے اس اعتراض  
کا رد کہ اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر  
انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادر و مطلق ملان کر  
انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا قیمت ۱۰۲۵ روپے  
خواجہ عبداللہ اختر (سابق رفیق ادارہ)  
مشاہیر اسلام :- تاریخ اسلام کے چند شاہیر کے  
حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔  
قیمت ۱۰۶ روپے

سر سید احمد اصلاح معاشرہ :- اس کتاب میں بڑی  
خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سر سید کے  
نمائے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی  
لاٹھی پر قوم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں  
کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن  
سکتی ہیں ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح  
کے لیے سر سید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (ریٹج)  
اسلام کی بنیادی حقیقتیں :- اراکین ادارہ  
اس کتاب میں ادب و ثقافت اسلامیہ کے چند نمایاں  
عہد اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے  
محمد مظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ)  
اسلام اور مذاہب عالم :- مذاہب عالم اور اسلام کا  
تفصیلی مطالعہ کے لیے وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسان  
کے لیے ہی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۵۰ روپے  
اسلام میں حیثیت نسواں :- مساوات جنسین اور اجتماعی  
زندگی و طلاق پر مدہ اور عقدہ الدواج جیسے مسائل پر  
اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۱۰۷۵ روپے  
اسلام کا نظریہ اخلاق :- قرآن اور احادیث کی روشنی  
میں اخلاقی تصورات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں  
کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے  
اسلام کا نظریہ تاریخ :- اس کتاب میں یہ ثابت کیا

مذہب اسلامیہ :- مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور فرقہ کے اسباب پر بحث - قیمت :- ۶ روپے

سبیل :- مرزا عبد القادر تیل کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰ روپے

اصول فقہ اسلامی :- قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوق انسانی :- قیمت ۵۰ روپے

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت :- ۲۵ روپے

ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ)

قرآن اور علم جدید :- اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ عمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا ہے - قیمت ۶۰ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم :- اسلام کی نظریں علم کی کیا سمیٹ ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے اس

مباحث - قیمت ۲۵ روپے

دیگر تصانیف

منیب و تمدن اسلامی :- رشید اختر ندوی

ساقی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہمیت لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و

تھار کی ایک جامع تاریخ ہے - قیمت حصہ اول ۶ روپے

حصہ دوم ۵۰ روپے، حصہ سوم ۶ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں :- عبد الحمید سہاگ

اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے ہندوستان کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کئی برکات سے آشنا کیا۔ اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا - قیمت ۱۲ روپے

مآثر لاہور :- سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے :- ارباب سیف و ستار

میں قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرے حصہ میں صاحبان علم و قلم، لاہور کے مشائخ و علما مصنفین و شعراء سے متعلق ہے - ۵۰ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار :- رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے بارہ مسلمان مفکروں اور مدبروں کے سیاسی نظریات پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریہ مملکت کی بطوری وضاحت کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے -

قیمت ۵۰ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق :- سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفہ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اہم اخلاقی اقدار کی جواہریت ہے اس کتاب میں اس کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت جلد ۲ روپے

## ثقافت لاہور

گیدہ کہ قرآن کے پیش کردہ اصولی تاریخ مرن گذشتہ اقوام نے کیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔ قیمت ۳۰ روپے

اسلام کا معاشی نقطہ بہ عہد جدید کے معاشی مسائل پر اسلام کے ان بنیادی اور دائمی اصولوں کا اطلاق کرنے کی ایک کامیاب کوشش۔ جن پر عہد رسالت کے تفصیلی اور فروعی احکام مبنی تھے۔ قیمت ۱۰۲۵ روپے

دین فطرت :- اسلام کو دین فطرت کہا جاتا ہے۔ دین فطرت سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب قرآنی تعلیمات کا درخشاں میں دیا گیا ہے۔ قیمت ۱۰۷۵ روپے

عقائد و اعمال :- عقیدہ کی اہمیت اور نوعیت کو بحث کے علاوہ اسلام اور دیگر توحیدی مذاہب کے عقائد کا بھی مقابلہ کیا گیا ہے۔ قیمت ۱ روپیہ

مقام انسانیت :- مخالفین اسلام کے اس اعتراض کا ذکر اسلام نے خدا کو ایک ماورائی ہستی قرار دے کر انسانیت کی پوزیشن گرا دی اور اسے قادر مطلق مان کر انسان کو مجبور و بے بس اور بے اختیار کر دیا۔ قیمت ۱۰۲۵ روپے

خواجہ عباد اللہ اختر (سابق رفیق ادارہ)

مشاہیر اسلام :- تاریخ اسلام کے چند شاہیر کے حالات و سوانح مورخانہ کاوش سے بیان کیے گئے ہیں۔ قیمت ۶ روپے

سر سید اور اصلاح معاشرہ :- اس کتاب میں بڑی خوبی اور وضاحت سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ سر سید کے زمانے میں معاشرہ کی حالت کیا تھی اور انہوں نے اپنی نواں پیر توہم کی ہر جہتی اصلاح و ترقی کے لیے کیا کوششیں کیں۔ یہ کوششیں کس طرح ایک ملک گیر اصلاحی تحریک بن گئیں مستقبل پر ان کا کیا اثر پڑا۔ اور معاشری اصلاح کے لیے سر سید کا منصوبہ کہاں تک کامیاب ہوا (زیچ) اسلام کی بنیادی حقیقتیں :- اراکین ادارہ

اس کتاب میں ادارہ ثقافت اسلامیہ کے چند رفکار نے اسلام کی بنیادی حقیقتوں پر بحث کی ہے قیمت ۳ روپے محمد ظہر الدین صدیقی (سابق رفیق ادارہ)

اسلام اور مذاہب عالم :- مذاہب عالم اور اسلام کا تعابلی مطالعہ کہ یہ وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام انسانی کے مذہبی ارتقاء کی فیصلہ کن منزل ہے۔ قیمت ۵۰ روپے اسلام میں حیثیت نسواں :- مسألت جنسی ازدواجی زندگی و طلاق، برہہ اور تعدد ازدواج جیسے مسائل پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے قیمت ۱۰۷۵ روپے

اسلام کا نظریہ اخلاق :- قرآن اور احادیث کی روشنی میں اخلاق و اعتقادات اور ان کے نفسیاتی اور عملی پہلوؤں کی تشریح۔ قیمت ۲ روپے

اسلام کا نظریہ تاریخ :- اس کتاب میں یہ ثابت کیا

مذہب اسلامیہ: مسلمانوں کے مختلف مذاہب اور فرقوں کا تفصیلی بیان، ان کے بانیوں کا ذکر اور تفرقہ

کے اسباب پر بحث۔ قیمت: ۶ روپے

بیل، مرزا عبدالعزیز دہلوی کی بلند پایہ شخصیت اور ان کے کلام کی ایک جھلک پیش کی گئی ہے قیمت ۵۰ روپے

اصول فقہ اسلامی: قیمت ۳ روپے

اسلام اور حقوق انسانی: قیمت ۵۰ روپے

اسلام میں حریت، مساوات اور اخوت: ۲۵ روپے

ڈاکٹر محمد رفیع الدین (سابق رفیق ادارہ)

قرآن اور علم جدید: اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ علوم جدیدہ اور قرآن کے درمیان کیا رشتہ ہے اور وہ

ہمارے روزمرہ کے مسائل و مشکلات کو کس طرح حل کرتا

ہے۔ قیمت ۶۰ روپے

اسلام کا نظریہ تعلیم: اسلام کی نظر میں علم کی کیا اہمیت ہے اور تعلیم کے متعلق اس کا کیا نظریہ ہے اس

کی وضاحت۔ قیمت ۲۵ روپے

### دیگر تصانیف

تہذیب و تمدن اسلامی: رشید اختر ندوی

انسانی تہذیب و تمدن کی ترقی میں اسلام نے نہایت اہم حصہ لیا ہے اور یہ کتاب اسلامی تہذیب کے عروج و

انتہا کی ایک جامع تاریخ ہے۔ قیمت حصہ اول ۶ روپے

حصہ دوم ۵۰ روپے، حصہ سوم ۶ روپے

مسلم ثقافت ہندوستان میں: عبد الحمید سالک اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے عظیم

پاک و ہند کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کئی برکات سے آشنا کیا۔ اور اس قدیم ملک کی تہذیب و

ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ قیمت ۱۲ روپے۔

ماثر لاہور — سید ہاشمی فرید آبادی

یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ ۱۔ ارباب سیف و ستار

۲۔ قدیم لاہور کے والیوں کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرا حصہ

”صاحبانِ علم و قلم“ لاہور کے مشہور علماء و مصنفین و شعراء

سے متعلق ہے۔ ۵۰ روپے

مسلمانوں کے سیاسی افکار: رشید احمد

مختلف زمانوں اور مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے

والے بارہ مسلمان مفکرین اور مدبروں کے سیاسی نظریات

پیش کیے گئے ہیں اور قرآنی نظریہ مملکت کی بخوبی وضاحت

کی گئی ہے جو ان مفکروں کے نظریوں کی اساس ہے۔

قیمت ۵ روپے

اقبال کا نظریہ اخلاق: سعید احمد رفیق

اقبال کے فلسفہ حیات میں انفرادی و اجتماعی اخلاق اور

اخلاقی اقدار کی جواہریت ہے اس کتاب میں اس کے

مختلف پہلوؤں کو واضح کیا گیا ہے قیمت مجلد ۲ روپے



لد ۳ روپے۔

اسلام اور اسلام : شیخ محمود احمد  
اس کتاب کا اصل پاکستان کی سیاسی اور معاشرتی زندگی  
کے لیے نہایت اہم ہے اور یہ کتاب اس مسئلہ کو حل کرنے  
کی ایک سچی پہچان ہے قیمت ۲۵ روپے

مسکے سلم تاریخ : ابوالامان اترری  
اس کتاب میں ان الزاموں کو جو مسلمان بادشاہوں اور  
حکمرانوں پر لگائے گئے ہیں، مسکے سلم تاریخ اور حقائق کی  
مدد سے بے بنیاد ثابت کیا گیا ہے۔ قیمت ۵۰ روپے  
گزشتہ صاحب اور اسلام : ابوالامان اترری  
موجودہ ناکہ جی اسلامی تعلیمات سے کہاں تک متاثر  
تھے اور انہوں نے اپنی بانی میں قرآن حکیم کی آیات  
اور احادیث نبوی کو کس طرح پیش کیا ہے۔

قیمت ۶۵۰ روپے

اسلام اور تعمیر شخصیت : عبدالرشید  
اس کتاب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ انسانی  
شخصیت کی تکمیل انسانیت کا ایک اہم مقصد ہے  
قرآن پاک نے تعمیر شخصیت کے لوازم بہت عام فہم  
انسان میں بیان کر دیے ہیں اور رسول مقبول کا مقرر  
کردہ منابطہ حیات اس کے حصول کا نہایت موثر  
طریقہ ہے۔ قیمت ۵۰ روپے

اسلامی اصولِ صحت : فضل کریم فا

قرآن کریم اور رسول مقبولؐ نے انسانی صحت کی بقا  
تحتفظ کے لیے نہایت عمدہ اصولوں کی تعلیم دی ہے  
جن کو سیکھ کر اس کتاب میں صحت کے اصول  
کیے گئے ہیں۔ قیمت ۳۵۰ روپے

### تراجم

طب العرب : حکیم علی احمد نیر سدا  
ایڈورڈ جی برالوں کی انگریزی کتاب "عربین میڈیسن"  
کا ترجمہ نشریات و تنقیدات قیمت ۱۲۵ روپے  
ملفوظاتِ رمی : عبدالرشید قیس  
یہ کتاب مولانا جلال الدین رمی کی "نفیہ مافیہ" کا اردو  
ترجمہ ہے جو ان کے بیش قیمت ملفوظات پر مشتمل ہے۔  
قیمت ۲۵ روپے

حیاتِ محمد : ابو یحییٰ امام خاں نوشہر  
مصر کے یگانہ روزگار الشارہ پر داز محمد حسین بیک کی نسخہ  
کتاب کا سلیس ترجمہ۔ قیمت ۳۲ روپے  
فقہِ عمر : منیر امام خاں۔ یہ کتاب شاہ ولی اللہ دہلوی  
تالیف رسالہ دفعہ بید فلاحی اعظم کا ترجمہ ہے قیمت ۶۵ روپے  
تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ : محمد حسین ندیری  
ڈاکٹر محمد علی صری کی کتاب کا ترجمہ اسلامیہ تعلیم و تربیت کے  
تعلیمی ماہرین کی بفضل تالیف ہے۔ (دریخت)

مطبعہ کاہتہ : سکریٹری ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

